felsefelogos

erdemin felsefesi

Neşe Öztimur • Judith butler ve feminist teoriye katkıları

Talip Karakaya • Jean-paul sartre felsefesinde ölüm sorunu

Adnan Ömerustaoğlu • Sorun çözücü araç olarak bilgi

Beno Kuryel-Özgür Akarsu • Bir kültür olarak matematik ve bilgikuramsal bir çözümleme

23

2004/2

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 6 • Sayı 23 • Ağustos 2004

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayin@kablonet.com.tr
bulut@sistemd.com
www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfebetik sırayla)

Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Fatih Ramazanoğlu
Kapak Resmi: Kasimir Mallewitsch
Baskı: Mart Matbaacılık

felsefelogos hakemli yayındır.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararma bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

sunu

Afşar Timuçin • *Erdem nedir 7*
Aşkın Karadayı • İnsanoğlunun erdem yolundaki en büyük engeli: sürüngen beyni 11
Özgül Saki • Platon'da erdemin işlevi 17
Ata Devrim • Öznenin kendisiyle yüzleşmesi olarak erdem kavramı 21
Neşe Öztimur • Judith butler ve feminist teoriye katkıları 29
Talip Karakaya • Jean-paul sartre felsefesinde ölüm sorunu 39
Eyüp Erdoğan • Özgürlük-din-bilim ilişkisinin felsefe aynasına yansımaları 51
Ali Timuçin • Irkçılığın kapitalizmle temellendirilişi 67
Adnan Ömerustaoğlu • Sorun çözücü araç olarak bilgi 73
Beno Kuryel-Özgür Akarsu • Bir kültür olarak matematik ve bilgikuramsal bir çözümleme 81
Hamdi Bravo • "Eylem" kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak 'imge' 93
Şahabettin Yalçın • Rasyonalistlerde töz kavramı 103
Kitap/eleştiri • 115
Yazarlar hakkında • 127

Sunu

Felsefe, kültür dünyasının doruklarına yerleşmiş bir etkinliktir. Bir ülkede felsefe yapıtlarının zenginliği o ülke kültürü hakkında çok şey ifade eder. Bizde de giderek çoğalan bir felsefe etkinliği gözleniyor. Üniversiteler, çeşitli sanat toplulukları vd. felsefe konferansları düzenlemeyi neredeyse gelenekselleştirdi. Bu son derece önemli bir gelişmedir. Bu konferanslar çeşitli çalışmalar sürdüren felsefecileri yılda birkaç defa da olsa bir araya getiriyor. Düşüncelerin ortaya konulmasına ve tartışmaya açılmasına ortam hazırlıyor. Bu tartışmalar da düşünenin düşündüklerini sınamasına meydan veriyor. Dergiler de aynı işlevi yazılı olarak yapıyor. Son dönemlerde dikkat çeken giderek gençleşen bir yazar kadrosunun kendini duyurmaya başlaması. Bu da son derece olumlu bir gelişme. Yeni isimlerin çalışmalarının daha titiz kaleme alındığı da bir başka olgu. Umarım bu genç felsefeciler makale yazmadaki isteklerini sadece akademik kariyer edinmedeki bir zorunluluk olarak görmüyordur... Noksan olan felsefece bir eleştiri etkinliğinin henüz çok sınırlı hissedilmekte oluşu. Oysa felsefe, görüşler üzerindeki bir tartışmadır da. Bu olmadan felsefe olmaz. En azından çıkan felsefe kitapları hakkında eleştiri-tanıtım yazmayı alışkanlık haline getirmek gerekiyor. *felsefelogos* yazarları bunu bir çağrı olarak algılamalıdır ve okudukları kitapları dergimiz sayfalarında eleştirmelidir...

***

felsefelogos'un bu sayısından itibaren Alex Demirovic de yayın kurulunda yer alıyor. Demirovic özellikle Goethe Üniversitesi'ndeki çalışmalarıyla Avrupa'da haklı bir üne sahip. Önümüzdeki sayıdan itibaren çıkacak olan her yeni felsefelogos'ta Demirovic'in de bir makalesini yayımlamayı hedefliyoruz...

Bu sayıda,

Afşar timuçin, erdemi ahlaklılığın özel adı diye adlandırıp, ahlak alanındaki bir kötünün bütün iyileri ortadan kaldırdığını savunuyor.

Aşkın Karadayı, beynin evriminden kalkıp sürüngen beyni ve memeli beyni ayrımıyla erdemi tartışıyor. Felsefe tarihinde erdemin ele alınışını, beynin evrimine ilişkin bilgiyle yaklaşıyor.

Özgül Saki, Platon'un konuyla ilgili diyaloklarından hareket ederek erdem kavramını sorguluyor.

Ata Devrim, erdem kavramını felsefe tarihi içindeki bir yolculukla takip ediyor.

Neşe Öztimur, Butler'ın feminist felsefeye katkılarını yine Butlar'ın temel eserlerini inceleyerek sergiliyor.

Talip Karakaya, ölüm gerçekten bir yok oluş mu, ölümden neden korkarız, varoluşumuzun ve özgür oluşumuzun ölümle bağlantısı nedir gibi sorulara Sartre'nin verdiği cevapları tartışıyor.

Eyüp Erdoğan, felsefe tarihi boyunca insanın özgürlüğe doğru serüvenini din ve bilim karşıtlığıyla ele alıyor. Bunu yaparken bilimin, dinin yapageldiği gibi bir sınırlayıcı işlev üstlenebileceğine dikkat çekiyor.

Ali Timuçin, Irkçılık tartışmasını temel olarak kapitalist üretim ilişkileriyle bağlantılı olarak ele alıyor.

Adnan Ömerustaoğlu, Dewey'in bilgi sorunun geleneksel felsefenin yaklaşımında farklı bir şekilde ele alındım saptıyor. Dewey'in bilginin kaynağı konusunda deneyciliği benimserken, bilginin doğruluğunun ölçütü konusunda da faydayı esas kabul ettiğini tartışıyor.

Beno Kuryel-Özgür Akarsu, matematik-iktidar ilişkisine de değindikleri makalelerinde, kültürel temeli olan matematikte mutlak hiçbir şeyin olmadığını savunuyorlar.

Hamdi Bravo, eylemlerin ortaklaştıkları yapıyı ve bu yapıyı oluşturan öğelerin ne olduğunu tartışmayı deniyor.

Şahabettin Yalçın, rasyonalist felsefede ortaya konulduğu biçimiyle töz kavramını ele alıyor ve töz kavramının epistemolojik ve ontolojik açılardan gerekli bir kavram olup olmadığını tartışıyor.

S.Ö

Erdem nedir?

Afşar Timuçin

Erdem ahlaklılığın özel adıdır. Erdem terimi bize özellikle ahlak açısından bireysel yetkinliği duyurur. İyiye yönelmek ve kötüden kaçmak erdemli kişinin başlıca niteliğidir. Bu da her zaman azçok yetkin bir bilinçliliğin ve yaşam deneyleri açısından zenginliğin anlatımıdır. Ahlak alanı düşünmekle eylemeyi bir bütünde buluşturur. Kaba bir deyişle, ahlaklılıkla ahlakçılık arasında uçurumlar olmamalıdır. Ne salt düşünülmüş ahlaktan sözedebiliriz ne de hiç düşünülmemiş ahlaktan. Birçok alanda olduğu gibi ahlak alanında da düşünmekle yapmak bir gerçekliğin iki ayrı yüzüdür. Ahlaki olgunluk iyiyi iyi düşünmekle ve iyiyi doğru bir biçimde gerçekleştirmekle olasıdır. Bir dış baskı olmaksızın iyiye yönelen bilinçler erdemin gerçekleştiren bilinçlerdir. Buna göre erdemlilik hem istemlilikle hem alışkanlıkla belirgindir. İsteyerek ahlaklıyızdır ama birçok bakımdan da ahlaklı olmaya alışmışızdır. Bazı iyi davranışlarımızı iyiden iyiye düşünerek ve tartarak, bazı iyi davranışlarımızı da *kendiliğinden* gerçekleştiririz. Bilinç içerdiği bilgilerden ve yaşanmış deneylerden giderek çok zaman iyi'yi içgüdüsel yönelime benzeyen bir yönelimle gerçekleştirir. Buna olumsuzun açısından bakarak *bilincin kötüyü gerçekleştirememe alışkanlığı* da diyebiliriz. İyi'ye yönelişimiz bizi kötü'ye kapayan sınırlarla sarılmıştır. Erdemli kişi buna göre çok zaman iyi'yi büyük ölçüde tartışma konusu yapmadan gerçekleştirir.

Ahlak açısından iyiden iyiye tartışılması gereken sorunlar vardır. İyi her zaman elimizin altında değildir: iyi'yi belirlemek birçok durumda belli bir bilinç etkinliğini gerektirir. Bazı iyi'ler, deyim yerindeyse, tam anlamında bellidir. Erdemli kişi gündelik yaşamda ahlaki edimi gerçekleştirmek için kendiyle tartışmak gereksinimi duymayacaktır. Her alanda olduğu gibi ahlakta da çok belli amaçlara çok belli yollardan gidilir. Demek ki *kazanılmış ahlak* iyi'ye yönelişin en genel koşulunu oluşturur. İngiliz filozofları ve bazı kişiler insan ruhsallığının doğuştan bir temeline oturduğunu düşünürler. İngiliz filozoflarının çoğu doğuştan gelen bir *ahlak duygusu*'ndan sözettiler. Bizim anlayışımız bu görüşe büyük ölçüde uzak kalır. Doğuştan fikirlerin varlığıyla ilgili hiçbir belirti olmadığı gibi doğuştan ahlaklılıkla ilgili herhangi bir belirti de yoktur. Temel savımız şudur: bilincin türsel etkenlere bağlı bir takım *a priori* koşulları olsa da bunlar doğuştan gelme bir temel ortaya koymaz, hazır verilmiş bir erdemin varlığından söz etmemiz için yeterli bir dayanak

oluşturmaz. Buna göre her türlü erdem bir kazanımdan başka bir şey değildir.

Erdemlilik her şeyden önce bir sürekliliği gerektirir ya da bir başka deyişle tutarlılığı gerektirir. Erdemi sürekli kılan, sağlıklı bilinç koşullarının aşırı değişken olmayan yapısıdır. Bazı davranışlarının erdemlilik koşullarına uyuyor olmasına bakarak bir kişiyi *erdemli kişi* diye belirlememiz doğru olmaz. Zaman zaman erdemli davranışlar ortaya koyan bir kişi gerçekte tam anlamında erdemsiz bir kişidir. Ahlak alanında bir kötü bütün iyileri götürür: kişinin bir erdemsiz davranışı tüm erdemli davranışları siler. Erdemli davranışları bir kefeye erdemsiz davranışları bir kefeye koyarak ahlak ölçümü ya da buna bağlı olarak kişilik belirlemesi yapamayız. Öte yandan ahlak açısından bireyin davranışlarını iyi okumak ya da doğru yargılamak bir zorunluluktur. Yapay erdemli davranışlar vardır, bir başka deyişle erdemli gibi görünen davranışlar vardır. Kant'ın amaçları gözeten *niyet ahlakı* burada ister istemez belirleyici olacaktır. Ancak Kant'çı bakış açısındaki kaçınılmaz sakatlığı da gözden uzak tutmamak gerekir: niyeti belirlemek özellikle altbilincin oyunları düşünülünce pek kolay bir iş değildir. Öte yandan erdemli yönelimi belirlemek için niyet'i gözetmekten başka yapacak bir şeyimiz de yoktur. Bazı davranışların erdemli ya da erdemsiz davranışlar olduğu çok açıktır, bazı durumlarda açıklık pek de belli değildir.

Erdemliliğin iki büyük amacı olmalıdır: bireysel açıdan *dinginlik* ve toplumsal açıdan *ödev*. Erdemli kişi gerçek anlamda bir içsel uyumu, bir öznel denkliği enine boyuna yaşayan kişidir. Esenlik duygusu erdemliliğin bir armağanıdır. İyi'nin o iyi'yi gerçekleştiren kişide de başka kişilerde de uyandıracağı duygu bir tür kendiyle çakışma duygusudur. Bu duygu toplumsal düzeyde yayılmaya eğilimlidir: iyilik yaptığımız zaman kendimizden hoşnut oluruz, bundan başkaları da hoşnut olur, özellikle iyiliğin amacı olan yani iyi davranışlarda bulunduğumuz kişi de hoşnut olur. Burada belirgin bir ödev zorunluluğu yoktur. Her ahlaki edimi bir ödev zorunluluğuna bağlamak insanı kendine tutsak etmekten başka bir anlam taşımaz. İflas eden dostuna yardım eden kişinin durumuyla yurdunu savunmak durumunda olan bireyin durumu ödev açısından benzerlikler ortaya koyuyor olsa aynı değildir. Ahlak sözkonusu olduğunda *zorunlu yükümlenmeler* ve ayrıca *gönüllü yükümlenmeler* vardır. Dostuna para yardımında bulunmadı diye bir insana kızamazsınız ama dostuna para yardımında bulunan kişiyi alkışlarsınız. Evet, tüm ahlaki davranışları ödev koşuluna bağlamaya kalkarsak özgürlüğü gerçekleştirelim derken tam tersi bir iş yapmış oluruz.

Her ne olursa olsun ahlaki davranış ussal bir davranıştır. Duygularımızın karmaşık yapısı ahlaki bir yükümlenmeyi sağlayabilecek gibi değildir ya da tek başına yüklenebilecek gibi değildir. Çok yerde olduğu gibi ahlakta da usun seçiciliğine gereksinim vardır. Ancak ahlakta eski felsefelerde olduğu gibi bir us ve duygu ya da us ve tutku karşıtlığı belirlemek bugün için olası değildir. Kabasaba bir deyişle dersek eskiden tutkularımız bizden sayılmıyordu, onlar bizim takıntılarımızdı hatta onlar bizim bizdeki düşmanlarımızdı; şimdi onlar bizim öz malımızdır, bizim başımızı gün gelip nice belalara soksalar da onlar ruhsal varlığımızın ayrılmaz bir parçasıdır. Bugün altbilincin oyunlarına kafa tutabilecek bir usun varolabileceği anlayışını sürdürebilmek olası değildir. Bugün artık tutkularımızı dışlayarak değil tutkularımıza karşın erdemli olmanın koşullarını yaratarak yaşamak zorundayız. Eski ahlaklar tanrılaşabilen birey fikrini rahatça işleyebiliyorlardı. Hıristiyan ahlakı daha sonra bireyi tanrısallık katından indirdi, tanrısallık karşısında iyiden iyiye küçülttü, ona epeyce aşağılarda bir yer verdi. Ancak zamanlar iyiden

iyiye değişti: Tanrı olmanın ve kul olmanın ötesinde insan olmak diye bir amacımız var artık.

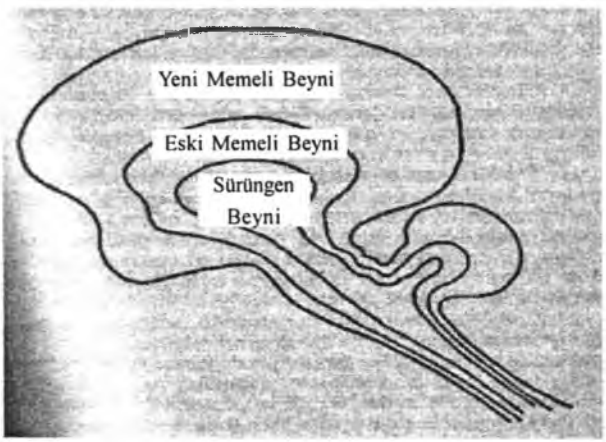
Erdemliliğin temel ölçütü ölçülülüktür ya da daha doğrusu erdemlilik ölçülü davranışlarda açınlanır. Eskiçağ filozoflarının koyduğu bu ölçüt bugün de geçerlidir. Ölçülülük denge uzmanlığı anlamına gelmez, her bakımdan bir orta yol tutturmak anlamına gelmez. Ancak erdemli kişi aşırılıkların yaşamdaki tutarlılığı bozarken ahlakı da zedelediğini bilen kişidir. Atılganlık da pısırlıklık da erdemi açıklamaz, erdeme uyan yol yürekliliğin yoludur. Gözüpek kişi usun değil iyiden iyiye taşkın duygusallığın belirleyiciliğinde yaşar. Oysa erdem dediğimiz şey duygusallığı dışlamayan bir ussallığı gerektirmektedir. Durmadan konuşmakla susmak arasındaki yer, soluk soluğa koşmakla durmak arasındaki yer erdemin belirdiği yerdir. *"Omnia in modo est virtus* diyen Latinler bize erdemin ölçülülük üzerine temellenmesi gerektiğini duyurmuşlardır. Buna göre erdemin ussallıktan da duygusallıktan da pay alması gerektiğini düşünmeliyiz. Demek ki ahlak alanı durallığın ya da edilginliğin alanı değildir, her zaman belli bir etkinliğin varlığını gerektirir. Eylemsizliğin erdeminden sözetmek hiçbir koşulda olası değildir.

Bütün bunlar bize ahlak değerlerinin evrensele açılan bireysel bir temeli olduğunu düşündürür. Bu çerçevede ahlak denilen etkinliği bireyin dünyasına kapamak olası değildir. Daha doğrusu ahlakın bir bireysel yüzü bir toplumsal açılımı vardır. Daha doğrusu ahlak bizi sorumluluklar çerçevesinde bütün insana, bütün bir insanlığa bağlar. "Benim kimseye bir zararım yok" diyerek ahlak savunmasına giremeyiz. Kimseye zararı olmayan kişi birilerine zararı dokunan kişiden çok da yukarıda değildir. Ancak gerçekten basit koşullar dışında kimseye herhangi bir iyiliği dokunamayacak durumda pekçok insan vardır. Onlar bilinç yetersizliği çeken kimselerdir. Bu çerçevede erdemli olmakla bilgelik arasında bir ilişkinin varlığından sözetmek hiç de yanlış olmaz. Bilge kişi kim olduğunu bilen kişidir, dünyanın neresinde ne için durduğunu bilen kişidir, ne yaptığını ve hatta ne yapması gerektiğini bilen kişidir. Acılar karşısında güçlü ya da soğukkanlı olan bilge mutluluklar adına kendini kapıp koyveren kişi olma özelliğini geride bırakmıştır. Bugünün bilgesi tutkuların insan yaşamı için bir kaçınılmazlık hatta bir gereklilik olduğunu bilmekle birlikte tıpkı eski ahlakçılar gibi kendini hiçbir zaman tutkuların elinde oyuncak olmaya bırakmayacaktır.

İnsanoğlunun erdem yolundaki en büyük engeli; sürüngen beyni

Aşkın Karadayı

Washington'da "Beyin Evrimi ve Davranış Laboratuarı" başkanı olan Dr.Paul MacLean insan beynini aşağıdan yukarıya doğru üç kesime ayırdı. En erken oluşan ve en derinde bulunan sürüngen beyni ya da R-kompleksi (reptilian brain), onun üstünde, arada eski-memeli beyni (paleomammalian brain) ve en üstte hepsini örten yeni-memeli beyni (neomammalian brain). Bu ayırım insanın evrimi ile de uyuşuyordu ve aralarında uzun yüzyıllar vardı. İnsanların çekirdeksiz bakterilerden (prokaryot) geldiğini kabul edersek, sürüngenler insan evriminde bir ara evredir. Sürüngen beyni bu nedenle insanın hayvanlarla ortak olan ilkel işlevlerini yürütür. Bunlar yemek yeme, içme, idrar ve dışkı yapma, ve cinsel ilişkide bulunmaktır. Görüldüğü gibi bu işlevler canlıların varkalımı (survival) ve insan türünün sürmesi için koşuldurlar. Hayvanlarda sadece bu işlevlerin varolduğunu söylemek bir anlamda onlara haksızlık etmek olur. Örneğin köpeklerde açık bir yeni memeli beyni işlevi olan sadakatin (sağlam, güçlü dostluk) hiç bulunmadığını söylersek onlara büyük bir haksızlık yapmış oluruz.



Şekil 1. Paul MacLean'in üçlü beyni (triune brain)

Çeşitli değerler arasında erdemin büyük bir kesinlikle yeni memeli beynine ait bir işlev olduğunu söyleyebiliriz. Erdemli olabilmek büyük ölçüde yeni memeli beyni işlevleri ile sürüngen beyninkiler arasında belirli bir oranı korumakla olasıdır. Oran diyorum çünkü sadece erdemli olmakla ve yeni-memeli beynini kullanarak yaşamda kalmak olanağı yoktur.

Örneğin, yeme, içme işlevlerini ele alalım. Bu işlevler insanın var kalması için ilk koşullar arasındadır. Ancak kendisi ve yakınındakiler karınlarını tıkabasa doldururken, komşusunun aç olduğunu ya da dünya da milyonlarca çocuğun yatağa aç girdiğini düşünmeyen bir kişinin erdemli bir insan olduğunu söylemek olanaklı değildir. Bu tür bir insanın insan olarak tanımlanmasının doğru olup olmayacağı bile tartışılabilir.

Erdem, insanları hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Akıllı bir maymun, sadık bir köpek diyebiliriz, ancak her hangi bir hayvanı erdemli olarak tanımlamak olanaklı değildir.

Pek fark edilmeyen, ancak insanlığın kötü gidişinde (bugün insanlığın iyi yolda olduğunu gösteren hiçbir kanıt bulanmamaktadır) en önemli etkenlerden biri yalakalıktır. Yalakalığın bir erdem olduğunu söylemek olası olmadığı gibi, üzerinde biraz dikkatli durulursa bunun yeni-memeli beyni ile sürüngen beyni arasındaki çatışmada, ilkinin yenilgisi sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. Örneğin bir diktatörün hatalı davranışlarını, yararı karşılığı, görmezden gelen bir yalakanın iç dünyasındaki erdem-yeme içme ve diğer sürüngen beyni işlevleri arasındaki çatışmada erdemin kaybettiği açıktır.

Erdemin tarih boyunca öyküsünü izlersek farklı anlamlarda kullanıldığını ve bazen çelişkili anlamlar verildiğini görürüz. Örneğin antikçağda Platon'un Devlet adlı yapıtında Thrasymakhos'a göre erdem **"güçlünün işine gelen"**dir. Bunun nedeni, yasaları güçlülerin yapması ve yaparken kendi çıkarlarını gözetmeleridir. Bunun doğru olduğunu savunmak olası değildir. Daha doğrusu biçimsel anlamda. Yasaları yapanlar güçlüler olabilir, bunlar da yasa yaparken kendi çıkarlarını gözetebilirler ve bu insanlık tarihinde gerçek olabilir, ancak bu davranışa erdem demek olanağı yoktur.

Yine Platon'un Gorgias adlı yapıtında Kallikles bu kez erdem **"güçsüzün işine gelen"** dir demektedir. Uygulamada güçlü ve güçsüzün işine gelenler birbiri ile örtüşmeyeceğinden burada bir çelişki var gibi görünmektedir. Biraz ayrıntılı düşünüldüğünde bazı durumlarda bu çelişki ortadan kalkabilir. Örneğin insanın sorumluluğunu alma konusunda güçlülerin ve güçsüzlerin çıkarları örtüşebilir. Aslında bu bir gerçektir. Ancak bu gerçeğin bilinmemesi güçlü-güçsüz çelişkisine yol açmaktadır. Burada Sokrates'e hak vermek gerekiyor: Erdem bilgidir ve bilerek erdemsizlik yapılamaz. Sokrates'in bu düşüncesini günümüz insanına uygularsak güçlülerin ve bir ölçüde güçsüzlerin erdemsiz davranışlarının nedeninin bilgisizlik olduğu ortaya çıkar. Güçlüler ve güçsüzler erdemin insanın sorumluluğuna almak olduğu üzerinde anlaşabilselerdi, gerek insanlık tarihi gerekse insanlığın bu günkü durumu çok daha farklı olurdu. Hem erdem hem de sorumluluk yeni-memeli beyninin işlevleri arasındadır ve sürüngen beyninde bu tür işlevler kesinlikle bulunmamaktadır. Platon İdeal Devletinde her sınıfın özel erdemleri olması gerektiğini ileri sürdü. Askerlerin erdemi cesaret, yöneticileri erdemi ise bilgelikti. Bu düşünceler doğru olabilir ancak herkeste ortak bir evrem bulunması gereği de açıktır. Tüm insanlarda ortak payda olabilecek bir erdem. Yine antik çağda Aristoteles'in düşüncesi erdemin pek çok ile pek az arasında bir orta olduğunu (to meson) savun-

du. Bu düşünce de tartışmaya açıktır. Çünkü insanın sorumluluğunu alan bir kişinin bu amaçla çabalarken ortada kalma durumunu korumasının doğru olduğu kesin olarak söylenemez.

Erdemin bu çelişkili olma durumu çok daha yeni ve çarpıcı bir örnekle vurgulanabilir. Savaş erdemsizlik mi yoksa erdem midir? İlk bakışta bunun yanıtı açıkça olumsuz gibi görünmektedir. Savaş gibi insanların acıları ile koşut giden bir olay erdemli olamaz. Ancak üzerinde biraz düşünüldüğünde bunu doğru olmadığı ortaya çıkar. Bazı durumlarda, bu durumlar savaşmamanın getireceği daha büyük erdemsizlikler olarak tanımlanabilir, savaşmak bir erdem olabilir, en azından erdemsizlik sayılmayabilir. Einstein gibi çok ileri bir savaş karşıtı bile (askerlik yapmamak için Alman vatandaşlığından çıkarak İsviçre vatandaşı olmuştur) Hitler ve Nazi Almanya'sının yaptıkları karşısında bazı durumlarda savaşın kaçınılmaz olacağını (bu nedenle erdemli bir davranış olabileceğini) kabul etmek zorunda kalmıştır.

Orta çağda erdem çok yalına indirgenmiştir görünüşte: Tanrı'nı buyruğunu yerine getirmek. Ancak uygulama göründüğü kadar yalın olmamaktadır. Şöyle bir soru sorulabilir: Tanrı'nın buyruğu nedir? Tanrı dolaysız olarak hiçbir buyruk vermemiş olduğundan bu konuda kesin bir bilgi edinilemez. Genelde bu bilgiler bazı aracı kişiler yoluyla dolaylı olarak insanlara ulaştırılmaktadır. Burada yapılan hata insanlardan bu buyruklara, düşünüp mantık süzgecinden geçirmeden, inanmalarının istenmesidir. Hemen tüm dinsel dizgelerde bulunan "öldürmeyeceksin!" emri (Musa'nın dağdan indirdiği on emirden biri) ilk bakışta erdemli bir davranış gibi görünmekte ise de, biraz ayrıntılara inildiğinde bu düşüncenin de tam doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nedeni böyle bir düşüncenin bir yerde adaletle çatışmasıdır. Birden fazla insan öldürmüş bir katilin ölüm cezasına çarptırılmaması ve bazı politikacıların yararları ya da bazı tinsel sapkın kompleksleri nedeniyle affa uğrayıp, serbest kalarak birkaç kişi daha öldürmesinin ne kadar adalet kavramı ile bağdaştığı çok tartışma götürür bir konudur. Eğer bu adaletsizlikse Platon'a ters düşecektir, çünkü Platon ölçülülükle adaleti sosyal erdem (Yu. Politike arete) saymaktadır. Bu durunda **"kayıtsız koşulsuz öldürmemek"** hem erdem ham de erdemsizlik olmaktadır ki bu açık bir çelişkidir. Bu günümüzün yanıt bekleyen önemli sorunlarından biridir.

Rönesans'ta orta çağda Tanrı katına çıkarılan erdem tekrar insan düzeyine, bireye indirilmiştir.

Yeni çağ felsefesi Descartes ile başlayıp Hegel ile bitmektedir. Bu çağda baskın düşünceler şüphecilik, eleştiricilik ve bilinemezciliktir. Bu çağda erdem kuramsal ve göstermelik olup, Montesquieu tarafından siyasal erdem adı altında **"kamunun çıkarını kendininkinin üstünde tutmak"** tanımıyla özetlenmiştir.

19. Yüzyılın ikinci yarısında bilimsel özdekçilik yeni bir erdem anlayışı getirmiştir. Bu anlayış **"aşma"** kavramıyla dile getirilir. Burada erdem **"insanın kendini aşma gücü"** dür.

Bu aşma çabasında insan kendisine karşı bir savaş vermektedir. Buna erdem savaşı denebilir. Metafizik anlayış bunu **"insanın erdem yolunda hayvansal benliğiyle savaşması"** olarak tanımlamaktadır.

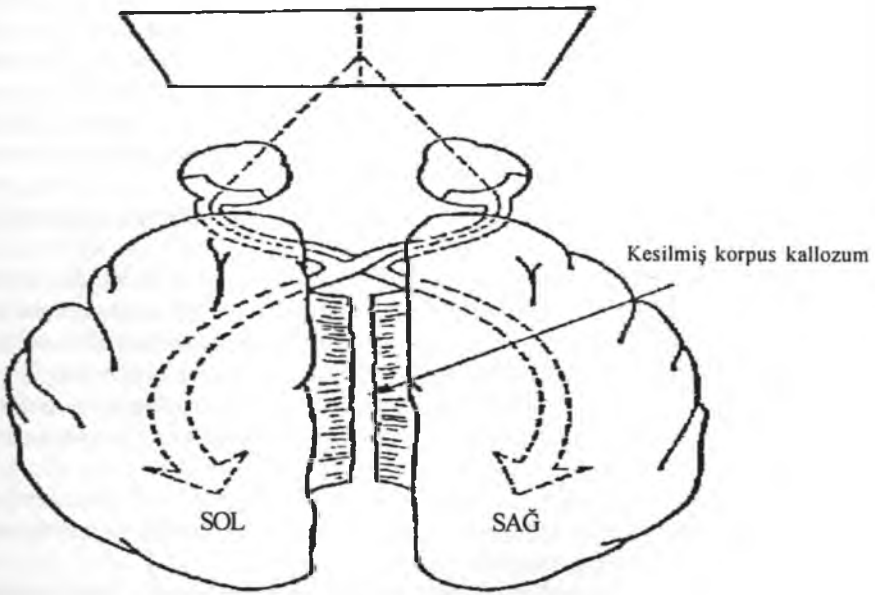
Bu tanım bu yazının başlığını açıklamaktadır. Erdem insansal benlik olarak, yeni-memeli beyninde hayvansal benlik ise sürüngen beyninde bulunduğundan sonuçta bu savaş bu iki beyin kesimi arasında geçmektedir. Bu savaşta duygularımızın etkisi de yadsınamaz. Bunlarda eski-memeli beyni (limbik dizge) tarafından

yerine getirilmektedir.

İnsanlar yeni-memeli beyninden sürüngen beynine doğru gittikçe insanlıktan uzaklaşır hayvanlığa yaklaşır, ters yöne gittikçe de hayvanlıktan uzaklaşır ve insanlığa yaklaşırlar. Bu değişiklik insan ahlakındaki değişmeleri gösterir.

***

Beynin NacLean tarafından yapılan bu aşağıdan yukarı ayrımı yanında diğer bir ayırımı Sperry tarafından yapılmış ve sonradan konu Gazzaniga tarafından ayrıntılarıyla incelenmiştir. Sperry epileptik hastalarda nöbetin çıktığı yarımküreden karşı tarafa geçmesini önlemek ve böylece nöbetin yayılmasını engellemek için cerrahi olarak korpus kallozumu (iki beyin yarımküresi arasındaki büyük birleşek. Ancak bunun yanında bazı küçük birleşekler de vardır ve tam bir ayrım için bunların da kesilmesi gerekir) ayırmıştır. Ayrık beyin (split brain) denilen bu durumdaki hastaların Sperry ve daha sonra Gazzaniga tarafından incelenmesi sağ-sol yarıkürelerin işlev farklarına ışık tutmuştur. Bu farklar eski Çin felsefesindeki yin ve yang arasındaki farklarla uyuşmaktadır. Sonuç olarak sol yarımküre erkek (eril) sağ ise kadın (dişi) dir. Bu konuda yapılacak yorum uzun yer tutacağından aşağıda bu ikisi arasındaki farkları veriyor ve buların hangisinin erdemli hangisini erdemsiz davranış olduğu kararını okuyucuya bırakıyorum. Ancak okuyucuların karar verirken, karşıtların gerçekten karşıt olmayıp birbirlerini tamamlayıcı olduklarını ve her yin içinde küçük bir yang potansiyeli ve her yang içinde de bir yin potansiyeli bulunduğunu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir (contraria sunt complementa):

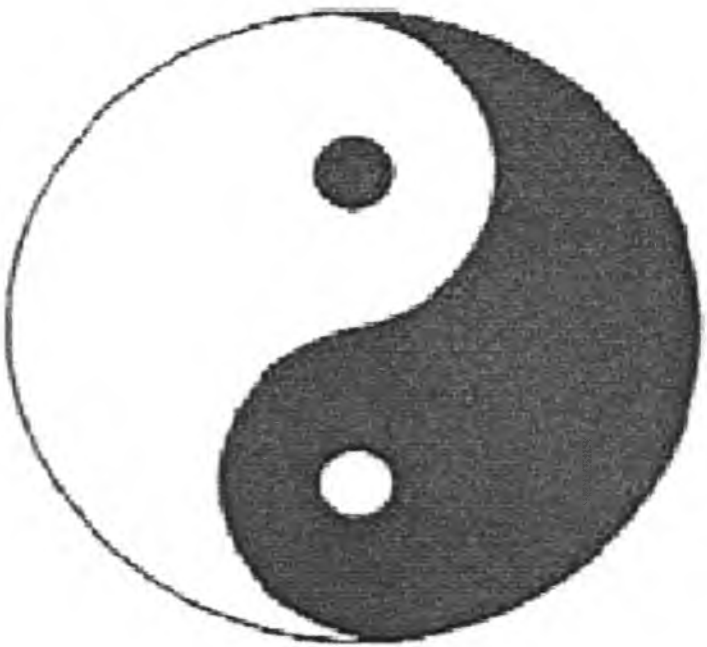


Şekil 2. Sperry'nin ayrık beyni (split brain)

SAĞ YARIMKÜRE	SOL YARIMKÜRE
Kadın (dişil)	Erkek (eril)
Büzülücü	Yayılıcı
Tutucu	İsteyici
Uyumlu	Saldırgan
İşbirlikçi	Yarışıcı
Sezgisel	Akılcı
Sentezci: Birleştirici	Analizci: Çözümleyici

***

Uygulamada, yeni-memeli beynini kullanarak, erdemli olanları bekleyen yaşamın çağımız koşullarında pek parlak olduğu söylenemez. Bu kişileri çetin bir yaşam savaşı beklemektedir. Yeni- memeli beyin kesimini kullanmayıp erdemsiz yaşamı seçenlerin yaşamı ise çok rahat geçer. Bu tür kişilerden herkes hoşlanır. Yaşam savaşında çabuk ve engelsiz ilerlerler. Buna çarpıcı bir örnek olarak günümüzde yalakaların durumu verilebilir. Sadece sürüngen beyinlerindeki bazı işlevlere göre davranan bu insanların (aslında insan terimini bu varlıklar için kullanılması pek uygun düşmemektedir) toplumumuz içindeki yerleri toplumumuzun genel tutumunu da açıkça göstermektedir.



Şekil 3. Yin ve Yang

Burada şöyle bir soru sorulabilir. Bir yanda zor, çetin sürekli çaba gerektiren bir yaşam ama erdemli, diğer yanda rahat, engelsiz bir yaşam ama erdemsiz, insanlar neden ilkini seçsinler? İlk seçeneği yeğlenen pek çok kişinin bulunduğu insanlık tarihine bir göz atarak bunun nedeni anlaşılabilir. Eğer tüm insanlar ikinci seçeneği yeğleseydi, insanlar bugün hâlâ hayvan postları içinde mağaralarının önünde yaktıkları ateş çevresinde oturuyor olurlardı. Kısa söylemek gerekirse yeni-memeli beynini kullanıp erdemli olanlar insan gibi yaşar ve insan gibi ölür. Diğerleri ise hayvan gibi yaşar ve hayvan gibi ölür. Cüzdanlarının kabarıklığı, otomobillerini modeli, villalarının lüksü ve öldükten sonra gazetelerde çıkan sayfa sayfa ölüm ilanları bu gerçeği gizleyemez.

Yazımı bir saptama yaparak sonlandırıyorum. Antik çağda Sokrates'in erdemi bilgi sayma düşüncesi doğru olabilir, ancak bilerek erdemsizlik edilemeyeceği ve erdemsizliğin bilgisizlikten doğduğu düşüncesini kabul etmek olası değildir. Çağımızda birçok insan, belki de insanların büyük çoğunluğu, yaptıklarının erdemsizlik olduğunu kesinlikle bilmekte, buna karşın yine de sürüngen beyinleri için bunları yapmaktadırlar. Davranışları bilgisizlikleri nedeniyle değil, yeni-memeli beyinlerinin sürüngen beyinleri karşısındaki yenilgisi sonucudur. Bu durumda onları hayvan olarak nitelemekten başka bir çıkar yol da kalmamaktadır.

Platon'da erdemin işlevi

Özgül Saki

"Siz de benim gibi kaçmış erdemi geri döndürün yeryüzüne – evet, gövdeye ve hayata: yeryüzünde kendi anlamını versin diye,- insanca bir anlam versin diye"[1]

İnsanı insan yapan değerler bütünü içinde erdemin işlevi nedir? İnsanın insan olma serüveninin sonunda ulaşılacak bir hedef mi? Ya da bizzat bu serüvenin yaşanmasında ona eşlik eden, onu anlamlı kılan bir nitelik mi? Belki de bu serüveni serüven olmaktan çıkartan, onu sıradan bir öykü haline getiren bir olgu.

En doğrusu, erdemi, insanın kendini gerçekleştirme koşullarının bütünü olarak tanımlamak. İnsanın tüm yeteneklerini özgürce geliştirebilmesinin koşullarının tamamını ifade etmeli erdem. Bu noktada Sokrates'e hak vermek gerekir. İnsanda doğuştan kötü yoktur. Ama bilgisizlik engellendiğinde kötülüklerin de ortadan kalkacağına ilişkin Sokrates'in iyimser yorumunu paylaşmak da pek olası değil. Kötülüklerin kaynağını, insanların kendilerini gerçekleştirmenin önüne konulan engellerde aramak gerekir.

Nietzsche'nin dediği gibi yeryüzüne indirmeliyiz erdemi. Onu ideaların dünyasından yeryüzüne indirdiğimizde artık insanın kendini gerçekleştirme serüveninde 'şeytanlar' 'meleklerden' daha işlevli olacaktır. Cadılar da rahiplerden. Arayış içinde olan, verili duruma teslim olmayan, itiraz eden, isyan eden onlardır çünkü. Yaratıcılık da yeni keşifler de bir başka değişle insanlaşma etkinliği, insanın özgürleşmesi ancak bu şekilde olanaklı olacaktır. Sorunu bu şekilde ortaya koyduğumuzda; erdem, nihai bir amaç için araç olmaktan çıkacaktır. Platon'un erdem anlayışından da ayrılıyoruz böylece. Sokrates'le Platonu ne derece birbirinden ayırabiliriz pek emin değilim ama Tanıklarda Sokrates'te de[2] belirtildiği gibi erdem anlayışlarında bir fark olduğu kesin. Platon'da erdem ruhun iyi yanının (aklın) kötü yanını (tutkular) denetlemesi, buyruğu altına almasıdır. Sokrates ise bilgi ve erdemi özdeşleştirir. Denetim altına alınması gereken bir kötülük yoktur onda, bilgisizlikten kaynaklanır onlar. Dolayısıyla bilgelikle erdeme ulaşılabilir.

"***Beden ruhun mezarıdır***" diyen Platon için ruhun iyiliği ve ruhun zevki karşıtlık içindedir. Erdem ruhun iyiliğini ister, ruhun zevkini değil. Georgias diyalogunda 'her şeyin erdemi düzeninden gelir' diyerek düzenin korunmasının bir

koşulu düzeyine indirger erdemi.

O'nun için, herkesin kendi üzerine düşeni, ondan istenileni eksiksiz yerine getirmektir erdem. Kölenin erdemi efendisine hizmetinde, kadının erdemi evinin düzeninde aranmalıdır. Menon da bu kadar reel bir şekilde dile getirilen erdem Theaitetos'ta tekrar gökyüzüne çıkarak ulaşılmaz oluyor. Bilgelik ve gerçekliktir erdem. Platon'da gerçeklik idealar dünyasıdır, gerçek bilgi de ideaların bilgisidir. Çok doğaldır ki böyle bir mertebeye küçük bir azınlık ulaşabilir ancak. Zaten buna ulaşabilen kişiyi Hades'teki Tiresias'a benzetir Platon. O, gölgeler arasında gerçek varlık gibidir.

Erdemin neliği konusunda çelişki gibi görünen bu durum kanımca Platon'un yönteminin bir sonucu. Çünkü o kendinde erdemi tanımlama da güçlük çektiği her durumda, onu parçalara ayırarak tartışıyor. Onun için erdemin parçaları: Bilgelik, adalet, cesaret, doğruluk. Bazen erdem dediğinde aslında sadece parçaların herhangi birinden söz ediyor, birbirlerinin yerine kullanıyor onları. Erdem söz konusu olduğunda bütünü, parçaların basit aritmetik toplamı olarak görüyor. Yine erdemle ilgili olarak, devleti yurttaşların aritmetik toplamı olarak tanımladığından, yurttaşta aradığı gibi arıyor erdemi devlette de. Oysa bütün, parçaların toplamından daha fazla bir şeydir. Bütünle parçayı özdeşleştirdiğinizde, açmaza düşmeniz kaçınılmazdır.

Erdemi parçalara ayırmanın Platon için özel bir önemi vardır. O, erdemin tüm parçalarının toplumun tamamında olmasını olanaklı görmez, doğruda bulmaz zaten. Denge bozulur, ölçüsüzlük olur çünkü. Doğruluk ve ölçülülük tüm toplumda olmalıdır. Herkesin sahip olması gereken erdemlerdir onlar. Cesaret ve bilgelik ise toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bilgelik yöneticilerin, cesaret savaşçıların erdemidir. İnsan ruhunda nasıl beyaz at siyah atı denetim altına almalı ise, toplumda da ***"çoğunluğun kötü tutkuları değerli bir azınlıktaki aklın buyruğuna"***[3] alınmalıdır. Burada görüyoruz ki gerçek anlamda erdemli olma şansı, iyi yaratılış ile iyi eğitimin sonucu olarak küçük bir azınlığa aittir. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin önüne bir engel olarak dikiliyor burada erdem.

Sofistlerle polemikte Aşil'in topuğu erdem kavramıdır. Platon, "İnsan her şeyin ölçüsüdür" anlayışının erdemli davranışı ortadan kaldırdığını düşünür. Erdem öğrenilebilen bir şey olmaktan çıkar bu durumda. Cezanın da bir işlevi ve anlamı kalmaz. Sofistlerin, "bildiğimizi zaten biliriz aramaya gerek yok. Neyi bilmediğimizi de bilemeyeceğimize göre yine arayamayız bilgiyi" diye ortaya koydukları anlayış kabul edilemez bir görüştür Platon için. Çünkü o, bilgiyi aramanın anlamlı olduğunu, bilinmeyenin araştırılabileceğini ünlü anımsama kuramı (réminiscence) ile temellendiriyor. Ruh ölümsüz olduğundan yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüştür, öğrenmediği hiçbir şey kalmamıştır. Tüm bilgiler ruhun anılarında saklanmıştır, uygun yöntemlerle bunlar açığa çıkartılabilir. Zaten Platon için öğrenme belirsiz anımsamadan başka bir şey değildir. Erdemin ne olduğunu araştırmak da bir anlam kazanır böylece.

Açıklanması gereken aydınlanması gereken bir nokta daha vardır şimdi: erdem öğretilebilir bir şey ise büyük devlet adamlarının oğullarının bilgelikten bu kadar uzak olmamaları gerekir. Burada büyük bir yenilik olarak doğru sanı (doxa) devreye giriyor. ***"Doğru sanı, eylemlerin doğruluğu bakımından bilgi kadar iyi bir kılavuzdur."***[4] Gerçek bilgi ideaların dünyasının bilgisidir. Doğru sanı ise ölümlülerin dünyasına aittir. Devlet adamlarını yalnız bilgi değil, doğru sanı da yetiştiriyor. Bu bilinçli bir eylem değil, ilhamla davranıyorlar ve bu açıdan da büyük devlet

adamları tanrısaldırlar. Oğulların bilgelikle donatılamaması bir çelişki olmaktan çıkıyor böylece.Yine de Platon doğru sanıları, Daidalos'un heykelleri gibi, idealar dünyasına bağlamadan edemiyor. Doğru sanı ancak bu koşulla kalıcılaşıyor, bilgi oluyor. Erdem de yine aşkın bir şey oluveriyor.

Erdemi ne zaman yeryüzüne, yaşayan etten, kemikten insana indirse Platon son sözü söylediğinde onu tekrar idealar dünyasına göndermeden edemiyor. Gerçeklik orada, idealar dünyasında çünkü. Menon diyalogunda, ulaştığı son noktada şöyle ifade ediyor erdemi: ***"Erdem ne tabiat vergisidir ne de öğretilebilir. Erdem ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir. Akılla ilgisi yoktur."***

Platon da gerçekte iki farklı erdem vardır. Felsefi erdem bilgiye dayanır. Bilgelik ideaların bilgisi ile olanaklı olduğundan bu çeşit erdem çok az kişide bulunur. Diğer erdem ise doğru sanıya dayanır. Doğru sanı duyulur dünyada elde edinilebilen bir şey olduğundan çok daha fazla kişide bulunabilir.

Devlet'te Platon'un erdemi tartışmasında tarihsel bağlamı içine yerleştireceği beklentisine sahip oluyoruz. Jimnastik yaparken geçmişte gülünç bulunan çıplaklığın, artık öyle bulunmadığını söylüyor. Çıplaklığın yararlı olduğu anlaşıldığında akıl ağır basıyor. Çıplaklık doğruluğa aykırı olmaktan çıkıyor böylece. Ama bu örnekle, erdemin içeriğinin tarihselliği açıklanabilecekken, ne yazık ki basit bir örnek olarak kalıyor. Erdem tarih üstü bir kavram olmaya devam ediyor. Adalet, cesaret, doğruluk, bilgelik tüm zamanlarda erdemin koşulu olarak veriliyor. Tüm tarihsel dönemler için gerekli koşullar belki bunlar, ama yeterli koşullar mı? Bu çok şüpheli. Zaten bu kavramların ölçütleri de belirsiz kalıyor. Platon için kadında yüreklilik bir erdem midir? Kölenin adaleti olası mıdır? Eğer Platon'a bağlı kalacaksak, bu iki sorunun yanıtının hayır olacağı çok açık. "Doğruluk güçlünün işine gelendir" derken Thrasmakhos gerçeğin bir başka yüzünü dışlaştırmıyor mu?

Erdem geçmişten bugüne, ezme ezilme ilişkilerinin üzerini örten bir örtü işlevi görüyor. Tarihsel bağlamından kopartıldığında erdem olumlu içeriğinden büsbütün soyuluyor. İnsanın kurtuluşu, özgürleşme mücadelesi erdemsizlik olarak çıkıveriyor karşımıza. Hele Platon'un ifade ettiği gibi erdemli olanlar er geç doğruluklarının karşılıklarını elde edecekler derken basit bir pazarlığın aracı oluveriyor erdem. Üç büyük din için de benzer bir durum söz konusu değil mi? Cennet pazarlığının bir aracı erdem. "Onlarca erdem, alçakgönüllü kılandır, uysallaştırandır: böylece kurdu köpeğe, insanı da, insanın en iyi evcil hayvanına çevirdiler." derken haksız mıdır Nietszche?

İnsanın insan olma serüveninde erdemin işlevi, onun yeteneklerini geliştirmesinin önündeki tüm engelleri kaldırmak olabilir ancak. İnsanın kendini gerçekleştirme etkinliği yarına ait bir şey değildir. Bir sonu da yoktur belki. Ama şurası kesin ki: tarih boyunca bu etkinliğin öznesi daima düzen karşıtları olmuştur. Sürdürücüsü de onlar olacaktır. Bugüne kadar erdem, uyumla özdeş görülmüştür hep. Eğer erdemden olumlu bir içerikle söz etmek istiyorsak, geçmiş bağlarından radikal bir kopuş gerçekleştirmeliyiz belki de.

DİPNOTLAR

1. NIETZCHE / Böyle Buyurdu Zerdüşt Cem Yay. 1997
2. Sinan ÖZBEK / Tanıklarda Sokrates Telos Yay. 1992
3. PLATON / Devlet T. İş Bankası Kültür Yay. 2000
4. PLATON / Diyaloglar Menon Remzi Kitabevi 1998

Öznenin kendisiyle yüzleşmesi olarak erdem kavramı

Ata Devrim

Her felsefi yolculuk, yolun sonuna değil, başına doğru bir rota izler. Filozofun istemi, gündelik yaşamda kullanılan, yaşanılan, kazanılan ve yitirilen şeyleri, Husserlci bir güdü ile, yeniden ve en başından ele almaktır. Filozof, her nesne üzerine kendince bir şeyler koyma, nesnelere katkıda bulunarak onların varlıklarını gümşığına çıkarma çabasındadır. Sıra yaşamın kendisine, diğer öznelerle iletişime geldiğinde, filozof, nasıl yaşanacağı üzerinde düşünürken, erdemi de düşünür. Erdemden hangi öznenin sorumlu olması gerektiğini de.

I. ERDEMDEN SORUMLU ÖZNE

Homeros, dünyayı yönetenler konusunda, manicileri öncelleyen bir karamsarlığa sahipti. Yazgının umursamazlığı kişileştirildiğinde, Tanrıların, Olympos'takiler gibi ahlâken çökmüş, acımasız kişiler olarak tasvir edilmesi kaçınılmazdı. Öyle ki Bertrand Russell, Yunanlıların bu tanrılara nasıl saygı gösterdiğini anlayamadığını söylüyordu. Sophocles ise, *antromorfizm* eğilimlerini, tanrıların da üstünde bir *logos*'u savlayarak aştı; yazgı bir varlık değil, bir kelâmdı. Antikite açısından hiçbir şey değişmemişti ve karamsarlık şöyle dile getiriliyordu: Erkenden ölmekten daha iyi bir şey varsa, o da hiç doğmamış olmaktır.

Platon, Homeros'un tasvirlerini reddetti ve kendi ütopyasında onları yasaklamakla kalmadı, ütopyasının yöneticilerinin de erdemli olmasını istedi. Kendini yönetemeyen kralın, devleti yönetemeyeceği, antikitede genel kabul görmüş bir yargı olmakla birlikte, "özne"nin ele alınışı farklıydı. Yahudiler'de "çoban-kral"ı denetleyen, ona yetki vermiş olan Yehova idi. Çoban-kral, halkının yaptıklarından ötürü Yehova'ya karşı sorumluydu. Olympos'un sakinleri, Yehova gibi ideal figürler olmadıkları için "denetim" ya da "sorumluluk" kavramlarından uzaktılar. İnsanları ateşten bile yoksun bırakmışlardı. Bu nedenle eski Yunan filozofları, kendilerini bu Tanrılara karşı borçlu hissetmiyorlar, onları yok sayarak *arkhe*'yi arıyorlardı. Bu arayışlar, yazgıyı rastlantı ile açıklama girişiminden bağımsız değildi.

Herakleitos, herşeyin ateşten geldiğini ve ateşe dönüşeceğini söylerken evrenin sürekli devinim halinde olduğunu da söylüyordu aynı zamanda. Empedokles, *perpetuum mobile*'in kaynağını dört ana madde olarak kabul ettiği hava, su, toprak, ateş maddelerinin bileşiminde bulurken, Demokritos ve Epikouros, bunu atomların sürekli aşağıya düşmesiyle açıkladılar. Aristoteles'e göre Tanrı bir *actus purus*, yani salt etkinlikti; O kendi düşüncesi içine çekilmiş ve kendi düşüncesinden başka bir objesi yoktu.

Anaksimenes, açıkça havada tanrısal bir gücün olduğunu ya dahavayı Tanrı olarak düşünüyor olsa, diğer filozoflar bir Tanrı değil de *arkhe* arıyor olsalar bile, Antik filozoflar için ortak olan şey, onları gözeten, denetleyen, cezalandıran tanrıların yokluğudur.[1] Bu durumda ahlâki yaşayışlarını, erdemlerini belirleme yükümlülüğü *in toto* kendilerine aittir. İşte bu nedenle Platon, ancak filozofların kral olabileceklerini söylemiştir. Özdenetim, antikite için öylesine önemli bir kavramdır ki, Aristoteles'in, köleleri devletin üyelerinden saymamasının nedeni, kendilerine özgü hak ve sorumluluklarının olmamasıdır.

Bilindiği gibi, Ortaçağ, Antikçağ'ın etkisinde serpilmiştir. Burada Erasmus'un deyimiyle "teologların ulu tanrısı" Aristoteles'ten, konumuzla ilgili olmadığı için sözetmeyeceğiz. Biz burada daha çok ahlâki etkiler açısından Saint Augustinus'u ele alacağız. Augustinus'un *İtiraflar* isimli yapıtı, Tanrı'ya ithafen olsa bile, bir tür özdenetim çalışmasıdır. Ne de olsa günahları Tanrı'ya itiraf etmeye karar vermek bile öznenin kendi seçimidir. Yüzeysel etkinliğinde Augustinus'un, "öğretici"nin insan değil ancak Tanrı olabileceğini ileri sürmesi, ahlâki denetimi Tanrı'ya bırakan Hıristiyan öğretisiyle uyumlu olduğunu gösterir. Onun reel etkinliğini belirleyen ise Platoncu-Manici güdüleriydi. Augustinus için bu güdüler geçmişte kalmış olsa da, onun Hıristiyanlık yorumu, platoncu-manicidir. Augustinus'a göre her insan günahkârdı ve "iyi" ideası ile özdeşleştirdiği Tanrı'ya ulaşmak için insanın kendisini, ne olduğunu aşması gerekliydi. "Kendini aşmak", Ortaçağ düşüncesinin felsefi temellerini atan Plotinos'un şemasıyla ilişkiliydi. Bu şemaya göre madde ve doğa en aşağı tabakalardır ve "kötü"dürler. Bunların üstünde Us ve Tanrı'yı simgeleyen Bir vardır. Maddi dünyanın dışsal ve içsel etkileri içerisinde yaşayan insanın kurtuluşu Us'tadır. Aquino'lu Thomas, *De Anima*' da şöyle demiştir: "Düşünce üretebilen bir varlığın kendisi, maddenin üzerine çıkar ve kendini maddenin zincirlerinden kurtarır." Aquino'lu Thomas, mantık aracılığıyla Us'a ulaşma yolunu gösterirken, Saint Augustinus, spekülatif olandan çok manevi olanla ilgilidir. Maniciler, dünyadaki kötülükten, Şeytan'ın yönetimini sorumlu tutuyorlardı. Augustinus da manici bir güdüyle şeytanın yönetiminden kaçıyordu. Şeytan maddeye hakimdi, dolayısıyla *soma*'da cinsel ve yıkıcı istemleri uyandırabilir, bunlar yardımıyla insanı yönetebilirdi. İktidarı için gerekli araçlar, insan doğasında hazır bulunuyordu. Augustinus duyumların günaha ve bağımlılığa çağıran tahrik edici çığlıklarından tamamen kaçabilmek için sevgilisi Floria Aemilia ile yaşadığı günleri ve bunun gibi geçmişe ait olan her şeyi lanetlemişti. Augustinus için erdem, kendisinden tamamen vazgeçtiği bir özdenetime karşılık geliyordu.

Toplumlar halinde yaşayış ve ırklar halinde bölünme, erdemler üzerinde, bireyin kendisi ve Tanrı dışında bir başka özneye denetim hakkını veriyordu: Devlet. Ahlâki eşitlik söylemi üzerinde yükselen Stoacılar, felsefelerini politikadan arınma olarak görmediler. Onlara göre bütün fiziksel gerçeklik büyük bir devletti ve tüm ussal varlıklar bu devletin üyeleriydiler. Hıristiyanlık, Devleti kökeni açısından kötü kabul ederken Devletin yüceltilmesi bir çelişki yaratıyordu. İrenaeus, bu çe-

lişkiyi şu çıkarımla gidermeye çalışmıştı: "Devlet gerekli kılındı çünkü insanlar Tanrı'dan ayrıldılar; türdeşlerinden nefret ettiler; her türden kargaşa ve düzensizliğe düştüler." Bu çıkarım, Devletin, Şeytan'ın yönetimine karşı kurulmuş bir kurum olduğunu dile getiriyordu. Hegel'den önce Devlet tanrılaştırılmıştı. Devlet, egosantrizmi ortadan kaldıracak, insan erdemleri türsel, Aquino'lu Thomas'ın deyimiyle "toplumsal içgüdüler" üzerinde şekillenecekti.

Platon, Olympos yönetiminden daha iyi bir yönetim biçimi olarak, Devlet yönetimini tasarlamışken Machiavelli, Manicilerin kabuslarını gerçekleştiren bir yönetimin yaratıcısı oldu. İnsanlar hakkında Augustinus kadar karamsar olan Machiavelli, bazılarının dediği gibi "şeytanın ta kendisiydi" ve şeytanın sırrını hükümdara vermek istiyordu: *Soma*'nın zaafları. İnsanların ahlâki prensipleri değiştirilemezdi, Schopenhauer'in "irade"si buna izin vermezdi, ama bu prensipler onları kontrol etmek için kullanılabilinirdi. Cassirer bu konuda şu yorumu yapıyor: "Makyavelli ile modern dünyanın eşiğinde durmaktayız. İstenilen ereğe erişilmiş, devlet tüm özerkliğini kazanmıştır. Yine de bu sonucun elde edilmesi pahalıya malolmuştur. Devlet tümüyle bağımsızdır ama aynı zamanda her şeyden soyutlanmıştır. Makyavelli'nin keskin bıçağı, önceki kuşaklarda devleti insansal varoluşun canlı bütününe bağlayan tüm bağları kesip atmıştır. Siyasal dünya yalnızca din ve metafizikle olan bağlantısını değil, aynı zamanda insanın ahlaksal ve kültürel yaşamının tüm öteki biçimleriyle olan bağlantısını da yitirmiştir."[2] Machiavelli ile Devlet, bireyin ahlâki sorumluluğunu üstlenmekten vazgeçmiştir. Machiavelli'i benimsemiş bir devlet adamı olarak Richelieu şöyle diyebilmektedir: "Devlet işleri için bozuk ahlâklı bir insan, aşırı yumuşak bir insandan daha yararlıdır. Çünkü bozuk ahlâklı adam, çıkarı olmayan işlerde elde edilemez, yumuşak adamsa herkesin isteğine uyar."

18.yy boyunca süren Aydınlanma Çağı, Kant'ın pratik us'unun, yani eylemin dönemidir. Eski Yunan'ın erdeme ilişkin "kendilik kaygıları", birey olarak duydukları sorumluluk duygusu, Kant'ın "ahlâk yasası" ile kendine yeni bir beden bulmuştu. Montesquieu, Locke'un "kuvvetler ayrılığı" ilkesine dönerek Makyavelciliği aşmanın ve yeniden ahlâkı bir ölçüt olarak kabul etmenin tek yolunun demokrasi olduğunu savunuyordu. Merkantilist politikalardan duyduğu rahatsızlığı da şöyle dile getiriyordu: "Yunan politikacıları dayanak olarak erdemlerden başka bir güç bilmiyorlardı. Bugünün politikacıları, bize yalnız üretimden, ticaretten, para işlerinden, zenginlikten, hatta lüksten söz ediyorlar." Montesquieu, bunların yerine azla yetinme ve eşitlik gibi erdemleri getiren demokrasiyi arzuluyordu. Bunun ötesinde, demokrasi, insanın kendi erdeminin öznesi olması demektir.

19.yy'da Napoléon'un topları, Fransız Devrimi'nin çoşkularını, vaadlerini ve ülkülerini yerle bir eder. Üretim biçimlerinin değişimi, eski ahlâkı, söylence kılığına sokarken yeni bir ahlâkı dayatır. Bu yeni ahlâkta öznelerin üzerine nesneler çıkar ve dünyayı onlar yönetmeye başlar. Us, "kötülüğün kaynağı" olan maddeye yenik düşmüştür. Dünyası metalarla dolup taşan insan, onların tahrik edici etkilerinden kaçamamış ve özdenetimini yitirmiştir. Aynı yüzyılda Romantiklerin tarihe olan melankolik bağımlılıkları ve Carlyle'ın özneler etrafında dönen tarih anlayışı, öznenin nesne karşısındaki yenilgisine yönelik doğal bir tepkiydi. Kendisini tanımlamakta güçlük çeken her öznenin referansı geçmiştir.

II. NIETZSCHE VE KENDİNİ BİLEN ÖZNE

Karl Jaspers, "Nerede her zaman bir dünya varsa, nerede ölçüler geçerliyse, nerede bir yargı veriliyorsa felsefe oradadır"der.[3] "Biz ahlâka inandığımızda insan varlığını mahkûm ederiz" diyen Nietzsche için ölçüleri geçerli kabul etmek ve yargıda bulunmak felsefe yapmak değildir.[4] Nietzsche'ci anlamıyla nihilizm şüpheciliği en temel kavramlara kadar götürmektir. Örneğin "insan" kavramının ardına gizlenen tanımlama, *id est* bu tanımın içeriği nedir? "İnsan kendini korumak için değer biçti nesnelere, –nesnelerin anlamını o yarattı, insanca anlamını! Bundan ötürü 'insan' der kendine, yani değerlendiren."[5] İnsanın kırılgan varlığı, nesneleri "faydalı" ve "zararlı" kategorileri altında– "fayda-zarar" meta-ilkesine göre – ele alabilir ancak. Bu "değer"lendirme işleminin kırılganlıktan kaynaklanmasına rağmen, insanoğlu bu gerçeği kabullenmek istemediği için değerlendirme işlemine tanrısal bir yetki gözüyle bakar. Özne, kendisini bilemez, çünkü zayıflığını kabul etme cesaretine sahip değildir. Kendisinden sürekli kaçarak, maskelerle yaşar. Nietzsche, bu kendinden-kaçışta, bu tinsellik sevdasında ikiyüzlülükten başka bir şey görmez: "Ben tinsel güç denince, görüldüğü gibi özen, sabır, hile, ikiyüzlülük, büyük bir özegemenliği, denge ve canlının kendini korumaya özgü çevreye uyma girişimini anlıyorum (erdem denen büyük bir öbeğe özgü son durumlar)."[6]

Değer biçme edimi, nesneler dünyasından özneler dünyasına geçtiğinde bir tür dayatma siyaseti, özneleri içerikleri önceden belirlenmiş zorunlu kalıplar içerisine sokma etkinliği *sponte sua* gerçekleşir. Ahlâk adına konuşan öznelerin onayladıkları, erdem olur. Böyle bir durum, Nietzsche'nin deyimiyle, *yaşama karşı savaştır*, insanı insan yapan içgüdülerin yadsınmasıdır. Nietzsche'ye göre bu tip moralizm, ancak özneleri cezalandırmak için onların özgür olduklarını ileri sürer: "İnsanların 'özgür' oldukları yargılanmak, cezalandırılmak amacını güdebilmek için: Buna göre her davranış istenmiş olmalıdır. Her davranışın kaynağı istencin içinde düşünüldü."[7] Öznenin *a priori* olarak özgür kabul edilmesinden sonra kendisine sunulan ahlâkı kabul edip etmemesinden çok, bu ahlâk adına tutkularını bastırabilecek iradeye sahip olduğuyla ilgileniliyor ve bu telkin ediliyordu. Kısaca, böyle bir moralizm, reel olanla değil, bizzat kendisinin yarattığı fiktif özne ile ilgiliydi. Kendinden kaçmak için kendine yabancılaşan özne, diğer öznelere de yabancılaşmış ve onları da bu yabancılaşmaya davet etmişti. Kant'ın epistemelojide yaptığını Nietzsche ontolojide yapmıştı; akıl, kendisi için nesne olan öznelerle uyum içinde olmak yerine onları –kendi güç istencini tatmin etmek amacıyla– buyruklarına uymak için zorlamaktadır. Stoacılar, bu konudaki en önemli örnektir: "Kibriniz, doğayı, hem de doğanın kendisine ahlakınızı, idealinizi katmak, dikte etmek istiyor; doğanın 'Stoanm ölçüsüne göre' olması gerektiğini talep ediyorsunuz; bütün varlığın yalnızca kendi kafanıza göre olmasını diliyorsunuz... Bütün hakikat aşkınızla, kendinizi böylesine uzun süre, öylesine inat ve hipnotik katılıkla doğayı *yanlış*, yani Stoacı açıdan görmeye zorluyorsunuz (...) Stoacılarla ortaya çıkan, felsefe kendine inanmaya başlar başlamaz, bugün bile sürüyor. Kendi kafasına göre bir dünya yaratıyor, bu dünya başka türlü olamıyor; felsefe bu zulmedici etkinin kendisidir, en yüksekteki ruhsal güç istemi, dünyayı yaratma, *causa prima* istemi."[8]

Nietzsche ve Heidegger'in mirasçısı olarak kendini tanıtmaktan hoşlanan Foucault, ontoloji ve epistemelojinin içiçe girdiği psikiyatride "ahlâk takıntısını" ele

aldı. "Deliliğin marazi biçimleri aranmaktaydı, ama ahlaki hayatın bozulmalarından başka bir şey bulunamadı. Bu amaca ulaşmak için alınan yol esnasında bizzat hastalık kavramı bozulmuş, patolojik bir anlamdan tamamen eleştirel bir yükleme atlanmıştır."[9] Ahlâkın arkasına sığınarak kendinden kaçan özne, gizlediği zaafların, akıl hastasında dışavurulmuş çaresiz biçimlerini gördüğünde dehşete düşmüştür.Bir yandan bu yüzleşmeden kaçmak için bu dışavurumları hududun ötesine "ahlâk bozukluğu" olarak koymakta, bir yandan da saklı tutulan empatik güdülerle, akıl hastasını bir "bilgi nesnesi" haline getirerek, hastaya değil, gerçekte kendi zaafları için çare aramaktadır. Sınır çizgisini çizmeye yarayan ölçüt; Pinel, Tuke ve Freud'da –değişik biçimlerde de olsa– "ahlâk"tır. Pinel zincirleri çözerek "hayvanlaşmış" delileri evcilleştirmeye başlar. "Zincirlerin onu zorladığı hayvansallıktan kurtulan deli, insanlığa ancak toplumsal tip içinde katılmaktadır."[10] Bu geçiş döneminde delinin erdeminden sorumlu özne, psikiyatristtir: "Tıp mesleğinin davet edilmesinin nedeni, onun bilim olmasından değil de, hukuki ve ahlaki güvence olmasından ötürüdür."[11] Delinin özgürlüğü psikiyatristin ahlâki ıslahının koşullarına bağlıdır. Hezeyanların cezası zincirlerdir. "Zindan, zincirler, sürekli seyredilme, acı alaylar hastanın hezeyanı açısından, onun özgürlüğünün unsurlarını oluşturmaktaydı."[12] Artık öznenin üzerinde bir başka kurum daha vardır: "Tımarhane adli bir mercidir ve ne üzerinde, ne de altında başka herhangi bir makam vardır. Sonuncu makam olarak hemen yargılamaktadır. (...) aynı hapishaneleri, aynı hücreleri, aynı fizik azap çektirmeleri kullanarak mahkûmlar için olan cezaları taklit etmektedir."[13]

Freud'un histerikleri ise erdemin gerektirdiği özdenetimi gerçekleştirmiş olsalar bile, bastırılan tutkular, konversiyona uğrayarak geri dönmüşlerdir. Ahlâk yasasının taşıyıcısı olan süperego'nun yetersizliğinin nedeni, ailenin bireye yeterince terbiye vermemesi, dolayısıyla dürtü denetimiyle yükümlü yapıların gelişmemesi midir, yoksa doğuştan gelen libidinal salınımların aşırı düzeyde olması mıdır? İkincisi fizyolojik bir açıklama olarak, insan istencinden bağımsız bir koşul olarak ele alınıp insanı aklayabilecek, onu determinizmle özgürlüğe götürebilecekken, bir başka determinizm olarak davranışçılık – ahlâk takıntısının ya da ahlâk anksiyetesinin dayatmalarıyla ortaya çıkıp – tepkilerin ne ölçüde verileceğinin de öğrenildiğini savundu. İnsan iradesine hemen her yerde söz hakkı verilmesi, öznenin kendinden kaçışının amaçlarını aştı. Özne, kaçtığı şeylerden daha çok sorumlu tutuluyordu. Ancak doğanın, yani içgüdülerin üzerindeki baskı arttıkça, direnç de artıyor ve içgüdüler, konversiyona uğramış ya da yüceltilmiş biçimleriyle tinsel dünyaya ayak basıyorlardı. Her türlü sanat yapıtına duyulan hayranlık, onları yaratan gizemin "ilham" olarak açıklanması, paylaşılan kollektif fetişizm vb.nin nedeni uzun zaman önce yabancılaştığımız yaratıcı cinsel içgüdülerimizle yeniden karşılaşmamız ve onları tinselliğin dışında yorumlayamamızdır. İnsan, kendisini unutmuş ve kendisine yabancılaşmıştır. Nietzsche, "Biz düşmanlığı bile tinselleştirmişiz, daha onun değerini bile kavrayamamışız" der.[14]

Uygarlığın baskıları arttıkça doğanın yıkıcı güçleri –Freud'un deyimiyle yıkıcı içgüdü– de tinsel zeminin araçlarından yararlanmaya başladı. Böylece ahlâkın içeriği genişledi ve çeşitlendi. Erdemin arkasında korkular ve tutkular yerlerini aldı. Tıpkı obsesif-kompülsiyonda hastanın kendi kendine koyduğu yasak ve kuralların içerisinde cinsel içgüdülerin kendilerine yer edinmeleri gibi. Marcuse'nin dediği gibi "olgusallık ilkesinin insanın gelişiminde sürekli olarak yeniden-kurulmasının gerekmesi olgusu onun haz ilkesi üzerindeki utkusunun hiçbir zaman tam ve hiçbir zaman güvenilir olmadığını gösterir."[15] Bu süreci Zerdüşt şöyle özetliyor-

du: "Sonunda bütün tutkuların erdemlerin oldular, bütün şeytanların da meleklerin."[16]

Nietzsche'ye göre erdemin etkinliğini de güç istenci yönetmektedir. "Ahlâki değerlerin egemenlik kazanması için, sırf ahlâksız güçlerin ve duygusal heyecanların yardım etmesi gereklidir" der Nietzsche.[17] Özne, sürü içgüdüsünün gücünden pay almak ve onaylanmanın sürekliliğini sağlamak için çabalar. Ancak Nietzsche için amaç aynı olsa bile, güç istencinin dünyasında, erdem, gücü elde etmek için başvurulacak en kötü yöntemdir: "Erdemlilikle erdemliğin egemenliği kurulamaz: erdemlilikle hatta güçten de vazgeçilir, güce yönelik istenç yitirilir."[18] Kendinden kaçan öznenin erdeminde, Nietzsche, gizlice sunulan bir itiraf bulur. Ona göre erdem, öznenin kendisini yadsıması değil, kendisini gerçekleştirmesidir: "Erdemli baylarım her şeyden önce karşımızda hiçbir üstünlüğünüz yoktur: Biz size alçakgönüllüğü epeyce ruhunuza duyarmak [duyurmak] istiyoruz: O size sizin erdeminizin salık verdiği acınası bir bencilliktir ve kurnazlıktır. Eğer bedeninizde daha çok gücünüz ve cesaretiniz var olsaydı siz kendinizi bu şekilde erdemli sıfırlığa aşağıya indirmezdiniz. Siz kendinizden neye muktedirseniz, onu oluşturuyorsunuz: Özel hal ve şartlarınızın sizi zorladığı şeyi, kısmen de size eğlenceli gelen, siz[i] memnun eden şeyi, kısmen de size faydalı görüneni."[19] Zerdüşt: "Erdeminizin sizin kendiniz olduğu, yabancı bir şey, bir deri, bir örtü olmadığı: canlarınızın tâ temeline kök salmış bir gerçektir, ey erdemliler!"[20] Nietzsche'nin paradigmasında, Platon'un, erdemle mutluluğun bir arada olabilme olasılığını araştırması gereksizdir, çünkü ikisi birbirinden hiçbir zaman ayrılmamıştır.

"...salt pratik usun... kendi kendine yasakoyuşu olumlu anlamda özgürlüktür"[21] diyen Kant'a Nietzsche katılmaz, çünkü ahlâk, her zaman ahlâk dışı olandan, haz ilkesinin dünyasından gelmiştir. Yasakoyuş edimi, öznenin tanımlanması yani sınırlandırılması demektir. Bu edim, keyfi olarak gerçekleşmez, öznenin yüklenmeye istekli olup olmamasına ve yüklenebileceği limite göre gerçeklikte kendine yer bulur.

III. SONUÇ:ERDEMİN ÖZNESİNİN YENİDEN-BELİRLENMESİ

Kendisiyle yüzleşmekten korkan, dolayısıyla kendisini bilme cesaretini gösteremeyen özne, her zaman diğerlerince belirlenmeyi, onaylanmayı ve yönlendirilmeyi bekleyecektir. Böylece kendisinden çok daha uzağa kaçabilecektir. Kaçışın zorunluluğu güç istenciyle hareket eden kişilere "özgürce" teslim olmayı sağlayacaktır. "Özgürlüksüz birey efendilerini ve onların buyruklarını kendi ansal aygıtı içersine yansıtır. Özgürlüğe karşı savaşım kendini insanın ruhunda, baskılanmış bireyin kendini-baskılaması olarak yeniden-üretir, ve onun bu öz-baskılaması kendi payına efendilerini ve onların kurumlarını destekler."[22] Böylece öznenin erdemi, altruizme kapıyı açar. Kendini bilen özne ise başkasının istençlerinden çok kendi istençleri üzerinde durur. "Buyurmaya yönlendirilmiş, buyurucu kılınmış biri için, örneğin kendini yadsıma ve alçakgönüllü geri çekilme bir erdem değil, bir erdemin boşa harcanmasıdır."[23] Özne, eğer kendini bilirse, kendi gücü ölçüsünde diğerlerine katkıda bulunur. Bir köşeye çekilip herşeyden uzak durma çabasında olursa, ya da başkalarınca belirlenen alanlarda, başkalarının erdemi adına gücünü tüketirse, toplumun kendisinden yararlanmasını engellemiş olur, ki bu erdem değil kötülüktür. Bu kötülüğü, onu, kendi amaçları uğruna tüketen kişiler de paylaşır.

"Eylemleri soylu, yüce ve ulu diye niteleyerek insanları çalışmaya yöneltmek ahlaka özgü düşünce katılığından ve kendini beğenmişliği arttırmaktan öte bir anlam taşımaz" diyor Kant.[24] Nietzsche için olduğu gibi Kant için de ödev, insanın özgür istenci tarafından benimsenerek yerine getirilmelidir. Özgürlüğün koşulu kendini bilme zorunluluğudur. Bu koşulda, erdemli insana düşen, kendi ikiyüzlülüğü ile yüzleşmektir. Denildiği gibi: "Kabahatlerini örten muvaffak olmaz; fakat onları itiraf edip bırakan, merhamet bulur."[25] Henry Miller gibi "ahlâki intihar"ı öneren Nietzsche'nin istemi, dürüstlük üzerinde kurulan, öznenin çıkarları açısından olguların gerçekçi olarak değerlendirildiği yeni bir ahlâktır. Kendine karşı dürüst olma, örneğin Platon'un *Phaidron*'daki gibi düşünebilmektir: "O ana kadar hepimiz ağlamamak için kendimizi tutmuştuk, ama [Sokrates'in] zehri içtiğini görünce dayanamadık artık. Ben de boşandım. Başıma çektiğim örtünün altında ona değil, *kendi kendime, böyle bir insanın dostluğundan olacağıma* ağlıyordum." Bu içtenliği anlamayan, ahlâkın içeriğini anlamadan ahlâkın kategorileriyle düşünen modern insan, örneğin Hannah Arendt, Platon'u şöyle yargılayabilir: "Platon'un *Laws*'da... kölelere iyi muamele edilmesi yönünde verdiği tavsiyenin adaletle bir alâkası yoktur. Platon bunu, 'kölenin hatırına' değil, 'kendimize olan saygımız hatırına' salık vermektedir."[26]

Bencil varlıklar olduğumuz yadsınamaz. Önce bununla yüzleşip kendi bencilliğimizi tatmin etmenin yolunu, Platon'un yaptığı gibi, başkalarının bencilliklerinin yollarıyla kesiştirmeye bakmalıyız. Böylece hem kendimizi hem de diğerlerini tatmin etmiş oluruz. Burada erdem, önce kendimizi ve sonra da diğerlerini ihmal etmemektir. Kendimizi nasıl görüyorsak, diğerlerini de öyle görürüz. Özsevgi, bu bağlamda, tekbaşına yaşanamaz, diğer insan kardeşlerimize de yansıyarak yaşar.

DİPNOTLAR

1. Antik Filozoflar da halk gibi Homeros'un tasvirleri ile karamsarlığa düşmüşler, ne var ki, bu karamsarlığı aşmak için çaba göstermişlerdir. Onların "ateizm"i belki de onları "filozof" kılan bir yöndü. En azından karamsarlığı aşma cesaretini göstermiş olmaları, onlarla halk arasında bir uçurumun oluşmasına neden olmuş, şüphecilikleri ve düşünceleri halk tarafından paylaşılmadığı için "deli" oldukları düşünülmüş, Hippokrates'ten Demokritos'u muayene etmesi istenebilmiştir.

2. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 144.

3. Kari Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 4.basım, çev.İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul:Say Yayınları, 2000, s. 162.

4. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev.Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık,2002, s. 24.

5. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi,1995, s. 61.

6. Friedrich Nietzsche,*Putların Alacakaranlığı*,çev.İsmet Zeki Eyuboğlu,İstanbul:Say Yayınları,2002,s.81.

7. *Ibid.*,s.53.

8. Friedrich Nietzsche,*İyinin ve Kötünün Ötesinde*,çev.Ahmet İnam,İstanbul:Ara Yayıncılık,s.15,16.

9. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 3. basım, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 298.

10. *Ibid.*, s. 680.

11. *Ibid.*, s. 715.

12. *Ibid.*, s. 704.

13. *Ibid.*, s. 710.

14. Nietzsche, *op.cit.*, s. 41.

15. Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*,3.basım,çev. Aziz Yardımlı, 1998, s. 33.

16. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995, s. 41. Bir başka yerde Nietzsche şöyle diyor: "Bütün erdemler aslında inceltilmiş olan tutkulardır ve yükseltilmiş olan ruh durumlarıdır. İnsanlığa yönelik merhamet ve sevgi cinsel içgüdünün gelişimi olarak.Adalet intikam içgüdüsünün gelişmesi olarak. Erdem direnişten alınan zevk, kudret idaresi olarak."(Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev.Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002, s. 147.)

17. *Ibid.*, s. 150.

18. *Ibid.*, s. 168.

19. *Ibid.*, s. 172.

20. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995, s. 92.

21. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 5. basım, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1999, s. 66.

22. Marcuse, *op. cit.*, s. 34.

23. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık, s. 137.

24. Kant, *op. cit.*, s. 136.

25. Tevrat,*Süleymanın Meselleri*,Bap 28,13.

26. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev.Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 55.

Judith butler ve feminist teoriye katkıları

Neşe Öztimur

Judith Butler[1], feminist teoride toplumsal cinsiyet (gender) odaklı çalışmaların ağırlık kazandığı bir dönemde, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, iktidar ve eyleme kavramları ekseninde yaptığı felsefi ve feminist çözümlemelerle dikkatleri çeken popüler bir teorisyendir. Butler'ın çalışmalarının özgünlüğü, onun toplumsal cinsiyet kavramını doğal cinsiyetin kültürel yorumu olarak ikili karşıtlıklar içinde ele almayı reddetmesinden ve toplumsal cinsiyet kavramının kendisini yapısöküme uğratarak performatif karakterini ön plana çıkarmasından kaynaklanır.

Akademik eğitimi boyunca felsefeye ilgi duyarak Alman idealizmi, yapısalcılık ve varoluşçuluk hakkında derin okumalar yapan Butler, Michel Foucault'nun çalışmalarıyla karşılaşmasının ardından akademik ilgisini iktidar ilişkilerinin ve söylemsel rejimlerin cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin tezahür biçimlerine etkisinin çözümlenmesine yöneltmiştir. Butler'ın felsefe alanında yaptığı karşılaştırmalı okumalar onun tek bir geleneğe bağlı kalmaksızın kimi zaman sorgulayıcı kimi zaman eklektik fakat daima özgün olan analizler yapmasına neden olmuştur. Alman İdealizmi, Fransız felsefesi (özellikle yapısalcılık, post-yapısalcılık ve psikanaliz), ve Foucault ile ilgili araştırma ve okumalarının etkisiyle "özne", "özneleşme", "iktidar" ve "eyleme" arasındaki ilişkileri sorgulamaya yönelmiştir. Eserlerinde çoğunlukla psikanaliz teorileriyle (Lacan ve Freud) ve Fransız post-yapısalcı feministlerle (Luce Irigaray, Julia Kristeva, Moniq Witting) hesaplaşmaya giren Butler, kimi zaman eleştirse de Foucault'nun iktidar ve eyleme teorisinin izinden gider (McNay, 2003). Gayle Rubin'in toplumsal cinsiyet, cinsellik ve akrabalık üzerine yazdığı sıra dışı eseri "The Traffick in Women", Esther Newton'un ***drag*** (kadın giysisi giyen erkek ya da erkek giysisi giyen kadın) ile ilgili tartışmaları ve Monique Wittig'in etkileyici teorik ve kurgusal yazıları Butler'ın tartıştığı temaların esinleyicileri olmuşlardır (Butler, 1990).

Son on yıllarda feminist teoride ortaya çıkan radikal-inşacılık paradigmasına yakın duran Butler (Barvosa-Carter,2001), post-yapısalcılık ve psikanalitik teorilerini yaratıcı bir biçimde ele alarak, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüel kalıplar hakkında yeni bakış açıları ve görme biçimleri geliştirmektedir. Bu makalede, ***Gender Trouble*** ve ***Bodies That Matter*** isimli kitaplarının izinden

gidilerek, Butler'ın toplumsal cinsiyet, cinsellik, eyleme ve iktidar kavramları dolayımıyla feminist teoriye hangi açılımlarla katkıda bulunduğu tartışılacaktır.

PERFORMANS OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET

Butler'ın sadece feminist teoriye değil Queer teoriye ve özne/eyleme tartışmalarına da katkı sağladığı ***Gender Trouble*** kitabı cevaplardan çok sorulardan oluşan, sorular üzerinden giderek kavramlaştırmalar yapan meydan okuyucu bir eserdir. Bu kitabında Butler, toplumsal inşacılık ve post-yapısalcı duyarlılığı feminist toplumsal cinsiyet ve Queer çalışmaları ile ilişkilendirerek ele alması anlamında ilgi çeken heyecan verici bir çalışma sergiler. Butler'ın feminist teoriye, toplumsal cinsiyet çalışmalarına ve Queer teoriye en önemli katkısı toplumsal cinsiyet kimliği, öznellik ve eyleme hakkındaki yerleşik varsayımları sarsma teşebbüsünden gelir.

Butler, ***Gender Trouble*** isimli kitabında amacının toplumsal cinsiyetin hangi özgül bedensel/cismani yollarla inşa edildiğini irdelemek ve bu eylemler yoluyla ortaya çıkacak toplumsal cinsiyetin kültürel dönüşümünün imkânlarının neler olduğunu araştırmak olduğunu vurgular (Butler,1990). Toplumsal cinsiyet kavramını yapı-söküme uğratarak kavramı yeniden tanımlama yoluna gider. Feminist teoride yaygın olarak yer alan heteroseksüel varsayımı eleştirmek, erkeklik/maskulinite ve kadınlık/femininite nosyonlarının algılanmasını belirleyen toplumsal cinsiyetin sınırlandırılmış anlamına karşı çıkmak Butler'ın temel amaçlarındandır. Zira, Butler'a göre feminizm toplumsal cinsiyetin kesinmiş gibi ele alınan açılımlarını idealize etmeme konusunda dikkatli olmalıdır; çünkü bunlar dönüp dolaşıp hiyerarşi ve dışlamanın yeni biçimlerini üretirler. Butler'ın amacı toplumsal cinsiyet kavramını eleştirip yerine yeni bir kavramlaştırmayı geçirmek değil, tam tersine kesinleşmiş anlamlandırmalar dikte etmeksizin toplumsal cinsiyet hakkında mümkün olan imkânları keşfetmek, alternatif zeminler açmaktır.

Bu bağlamda ***Gender Trouble*** içinde yer alan temel sorular şunlardır: Toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişki nedir? Bu soruyu formüle ederken iddia ettiği şey ise şudur: normatif heteroseksüellik koşulları altında toplumsal cinsiyet heteroseksüelliği muhafaza etmek üzere iş görür. Cinsel hiyerarşi toplumsal cinsiyeti üretir ve konsolide eder. Toplumsal cinsiyeti üreten ve konsolide eden heteroseksüel normativite değil, fakat heteroseksüel ilişkilerin altını çizen, üreten, besleyen toplumsal cinsiyet hiyerarşisidir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi toplumsal cinsiyetin üretilme sürecini açıklamak için yeterli midir? Hangi koşullarda toplumsal cinsiyet hiyerarşisi zorunlu heteroseksüelliği az ya da çok muhafaza eder? Ve hangi sıklıkla toplumsal cinsiyet normları heteroseksüel egemenliğin muhafazası için polislik yaparlar? Dahası toplumsal cinsiyet nedir? Nasıl üretilir ve yeniden üretilir? Kadın ve erkek arsındaki zıt ilişkiyi ve bunlar arasındaki içsel stabiliteyi hangi iktidar ilişkileri kurar? Heteroseksüelliğin ön-varsayımsal epistemik rejimlerinin maskesi düşürüldüğünde özneye ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin stabilitesine ne olur? Toplumsal cinsiyet hiyerarşisini ve zorunlu heteroseksüelliği destekleyen toplumsal cinsiyet kategorilerini sorunlaştırmanın en iyi yolu nedir? Kadın olmak doğal bir şey midir? Yoksa kültürel performansla mı gerçekleşir? Doğallık bedeni cinsiyet kategorileri içinde ve bunların dolayımıyla üreten söy-

lemsel olarak sınırlandırılmış performatif eylemlerce mi üretilir? (Butler, 1990)

Butler, toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu iddia ederek yukarıdaki soruların muhtemel yanıtlarının izlerini sürer. Butler'in performans kavramı toplumsal cinsiyetin doğal ya da toplum öncesi anlamı olduğu varsayımının reddine dayanır. Butler'ın çalışmasının amacı toplumsal cinsiyet kategorisinin ve "doğal" kategorisinin sorgulanması, bu kategorilerin doğallıktan arındırılarak sosyal olduklarının tartışılmaya açılmasıdır (Bordo,1992:6).

Butler, ***Gender Trouble*** kitabında Foucault'nun geneology/soy-kütük yöntemini uygulayarak toplumsal cinsiyet kategorisini çözümlemeye çalışır. Amacı toplumsal cinsiyetin orijinini bulmak ya da orijinini ortaya çıkarmak değil, kimlik kategorilerinin, kurumların, pratiklerin ve söylemlerin sonucunda siyasal olarak iktidar ilişkileri içinde nasıl düzenlendiğini çözümlemektir. Söz konusu soy-kütük çalışmada Freud, Lacan, Irigaray, Kristeva ve Wittig'in tahlillerini gözden geçirerek, bu teorisyenlerin eserlerindeki doğallaştırılmış heteroseksüellik ya da materniti (doğurganlık) hakkındaki örtülü varsayımları açığa çıkarmaya çalışır. Bu noktada iki kurum, zorunlu heteroseksüellik ve fallik-merkezcilik, toplumsal cinsiyet oluşumunda etkili iktidar/söylem rejimleri olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede psikanalitik teorilerini eleştirerek sorduğu soru şudur: Nerede ve nasıl zorunlu heteroseksüellik ve fallik-merkezcilik çakışır? Bu ikisi arasındaki ayrılık ya da kırılma noktaları nelerdir? Lacan'ın ve Freud'un psikanalitik teorilerini yeniden gözden geçiren Butler, ensest yasağının, homoseksüellik tabusunun ve zorunlu heteroseksüelliğin kadınlık/femininete ve erkekliğin/ maskulinitenin kurulmasında etkili olan söylemsel rejimler olarak işletildiğini vurgulayarak, özellikle Lacan'a atıfla sembolik olan nasıl ve neden böyle kuruldu sorusunu sorar. Zira, Lacan'ın, sembolik düzeninde kadın ve erkek karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan kategoriler olarak konumlandırılırlar. Lacan'm sembolik düzeni erkek değerlerini, heteroseksüel kalıpları, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini ve asimetrisini barındıran kültürel dilsel bir düzendir. Lacan'ın değerlendirmeleri ensest tabunun ve egzogami kurallarının kültürün yeniden üretimindeki etkileri üzerine odaklanır (Sarup, 1997: 19-53). Burada Butler dile referans vererek dilin kendisinin cinsiyetin kurgusal inşasını ürettiğini ve bunun pek çok farklı iktidar rejimini desteklediğini belirtir.

Butler, feminist teoride ister "kadın" ister "toplumsal cinsiyet" olarak ele alınsın evrensel geçerliliği olan bir zeminin olmaması gerektiğini belirtir. Çünkü evrensel bir zemin olmalıdır şeklindeki siyasal varsayım ataerkil yapının evrensel ve hegemonik yapısı gibi kültürler-arası bağlamda da geçerliliğe sahip kavrayışlara ihtiyaç duyar. Butler bu tür evrenselliklere başvurmanın tehlikeli ölçüde birleştirici doluğunu ve aynı anda da kesin sınırları olan dışlama mekanizmalarını işlettiğini düşünür. Ayrıca, kadın ya da toplumsal cinsiyet kategorilerinin feminist teorinin zeminini oluşturması teşebbüsünün cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, erkek ve kadın, maskulinite/erkeklik ve femininite/kadınlık arasındaki farklılıklar üzerinden işlediğini de vurgular (Butler, 1990:3-9). Bu noktada feminist literatürde çokça yer alan cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet(gender) ayrımını tartışmaya yönelir[2]. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki fark nedir? Cinsiyet nedir? Doğal mıdır? Anatomik midir? Cinsiyet tarihe sahip midir? Her cinsiyet ayrı tarihe ya da tarihlere mi sahiptir? (Butler, 1990)

Butler'a göre eğer cinsiyetin değişmez gibi görünen karakteri tartışmalı hale getirilirse cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi kültürel olarak inşa edildiği kabul edilebilir (Butler, 1990: 11-22). Butler'a göre feminist teoride genel olarak kabul

edildiği gibi ne cinsiyet doğaldır ne de toplumsal cinsiyet bunun kültürel halidir. Cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi söylemsel olarak inşa edilir.

Butler, Simone de Beauvoir ve Luce Irigaray'in düşünceleri bağlamında kadın olmak ne anlama gelir, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki farklar nelerdir sorusunu tartışmaya yönelir. Beauvoir'e göre kadın erkeğin negatifi, Ötekisi olarak konumlandırılmışken, Irigaray'a göre kadın hiçbir şekilde temsil edilmez, çünkü hem özne hem de onun ötekisi, her ikisi de maskulindir, feminenin tamamen dışlanmasıyla fallik-merkezci göstergeler sistemi oluşmuştur. Kadın hiçbir şeklide temsil edilmez çünkü erkeğin ötekisi olarak kurulduğunda da yine maskulin referansla kurulmaktadır. Bu noktada Irigaray egemen Batılı temsil teorilerine de karşı duruş alarak özneyi yapılandıran özcü metafiziği eleştirir (Butler, 1990: 37-45).

Aralarındaki farklara rağmen Irigaray ve Beauvoir özneyi ve toplumsal cinsiyeti toplumsal olarak oluşturulmuş toplumsal cinsiyet asimetrisi bağlamında ele almaya çalışırlar. Fakat Beauvoir'in öznesi maskulin özne ve bunun ötekisi de feminen olandır. Erkek özne evrensellikle, feminen olan ise bedensellikle anılır. Dolayısıyla Descartes'tan bu yana Batı felsefesinde etkili olan, Husserl ve Sartre'da da açığa çıkan akıl ve beden dualizmi Beauvoir'da da devam eder. Irigaray'in çözümlemeleri ve önerisi ise söz konusu akıl beden ayrımının tamamen dışına çıkılması şeklindedir (Butler, 1990:11-22).

Butler koalisyonel bir siyaset geliştirip tekil evrensel kimlikler üzerine değil pek çok farklı konumdan beslenen kimlik kategorilerine başvurmayı önerir. Bu tür bir yaklaşım kimliklerin değişebilir, dönüşebilir olduğunun da kabulü anlamına gelir. Böylelikle, Butler'a göre toplumsal cinsiyet düzenleyici pratikler tarafından performatif olarak üretilir. Toplumsal cinsiyet her zaman için yapmak, göstermek, sergilemektir. Bitmiş tamamlanmış bir toplumsal cinsiyet kimliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla heteroseksüel kalıplar düzenleyici pratikler ve toplumsal cinsiyet normları bu performans içinde sorgulanıp yerlerinden edilebilirler.

Butler'a göre toplumsal cinsiyet kimliği ve öznellik anlamlandırıcı pratiklerin içinde ve bu pratiklerin dolayımıyla kurulur. Toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu iddia etmek toplumsal cinsiyetin tekrarlanan eylemlerle, tekrarlanan bedensel eylemlerle oluşturulduğunu kabul etmektir. Toplumsal cinsiyet kimliği ve öznellik dilden, kültürel formlardan ve anlamlandırmanın düzenleyici ve şekillendirici sürecinden bağımsız ve bunlardan önce ortaya çıkmış olarak ele alınamaz (Barvosa Carter, 2001). Butler'ın toplumsal cinsiyeti performatif olarak değerlendirdiği eyleme teorisi eyleme hakkındaki geleneksel kavramlaştırmaları sarsar. Özellikle Kant'çı gelenekten beslenen kişinin kendi eylemlerinin yaratıcısı bir başka deyişle yazarı olduğu görüşünün izinden giden yaklaşımlar [söylemsel düzenler özneyi etkileseler de eylemeyi mümkün kılan kişinin pre-söylemsel yönünün her zaman muhafaza edildiğini ileri süren görüşle] Butler'm eyleme teorisini özneyi ve yaratıcı eyleme potansiyelini dilin içinde yok ettiğini ileri sürerek eleştirirler (Webster,2000) Bu yaklaşımlardan farklılaşarak Butler, öznenin ön-söylemsel yönü olduğunu reddeder ve bunun yerine kişiyi inşa eden anlamlandırma sürecine eylemeyi yerleştirir. Zira Butler'a göre öznenin toplumsal cinsiyeti performatiftir ve halihazırda var olan göstergelerin ve normların tekrarında ve bu tekrarın vasıtasıyla toplumsal olarak kurulur. Yine de öznenin toplumsal olarak kurulduğu toplumsal olarak belirlendiği anlamına gelmez. Toplumsal cinsiyet kimliğinin söylemsel inşası toplumsal cinsiyet normlarının tekrarında olabilecek farklılaşmaları barındırır

(Barvosa-Carter, 2001:125). Bir başka deyişle, Butler için eyleme öznelerin inşa edici söylemleri tekrar etme yerine farklılaştırma kapasitelerinde gerçekleşir. Performatif olmak hem linguistik hem de teatral bir şeydir (Butler, 1990). İkisi birbirleriyle ilişkilidir. Ne tamamen bedensel temsile ne de dile bağlıdır, performans sözün ve amelin ilişkisinde oluşur. Normlara direnme, farklılaştırma ve tahrip etme imkânı eyleme sürecinde her zaman için mümkündür. Fakat bu noktada Butler yine eleştiriyle karşılaşır: özellikle Seyla Benhabib, Butler'a şu eleştiriyi yöneltir: özne tamamen toplumsal olarak inşa edilirken, eleştirel duruşu, direnme olanaklarını ve tahrip edici kimlikleri nasıl ve hangi mekanizmalarla gerçekleştirecektir? (Webster, 2000:3-7) Butler bu eleştirilere yanıt olabilecek tartışmayı eyleme ve iktidar ilişkileri arasında ilişki kurarak geliştirdiği çözümlemelerinde ortaya koyar.

EYLEME ve İKTİDAR

Butler "performatif eyleme" kavramını geliştirerek hem feminist teorideki hem de genel olarak sosyal teorideki eyleme tartışmalarına katkıda bulunur. Butler nasıl bir eyleme kavramlaştırması geliştirmektedir? Öncelikle, kendi kendini yaratan ve belirleyen humanist özne anlayışından uzaklaşmayı tercih ederek tartışmalarına başlar. Daha ziyade, iktidar ilişkileri içinde söylemsel sınırlamalara ve belirlenimlere maruz kalan özne tasavvuruna yakın durur. Bu anlamda, Foucault'nun iktidar teorisi, Butler'ın eyleme teorisinin arka planını oluşturur.

Butler, iktidarı Foucault'nun ele aldığı gibi yani hem özneyi biçimlendiren hem de onun varolma koşullarını sağlayan bir şey olarak anladığımızda, iktidarın sadece karşı olduğumuz bir şey olarak değil fakat varolmamız için bağlı olduğumuz bir durum olarak da karşımıza çıkmış olacağını belirtir. Bir başka deyişle iktidar kendisini bize empoze eder biz de onun kurallarını, ifadelerini, işleme mekanizmalarını içselleştirir ve kabul ederiz. Fakat Butler, Foucault'nun tahlilinin bir noktayı eksik bıraktığını belirterek, "iktidarın kurallarına bu kadar bağımlı olmamız varoluşumuz için ona bağlı olmamız anlamına gelir" der (Butler, 1997:7). Özneleşme süreci (ki bunu boyun eğme süreci olarak da okuyabiliriz) hiçbir zaman seçmemiş olmamıza rağmen eylemimizi başlatan ve devam ettiren söyleme bağımlı olmakla gerçekleşir (Butler,1997). Kişinin kendisine dışsal olan iktidar, özneye boyun eğdirerek, öznenin kendi kimliğini kurmasında etkili olur. Butler'a göre bu sürecin gerçekleşmesinde iktidar, söylemsel rejimler etkili olsa da özenin "var olma arzusu" da etkilidir. Bu noktada Butler, Foucault'nun iktidar teorisinin değil, Hegel'in köle efendi ilişkisini ele aldığı ***Ruhun Fenomonolojisinin***, hem kölenin hem de efendinin özgürleşmek için birbirlerine ihtiyaç duymaları anlamında daha aydınlatıcı olacağını belirtir (Butler, 1997:3). Bir başka deyişle, Butler'a göre söylemsel iktidar rejimlerine arzulu bağlanma olmaksızın özne oluşamaz. Fakat aynı zamanda olmak arzusunun sömürülebilir bir arzu olduğunu da belirtir. Bu tartışmada Butler'ın sorduğu temel soru şudur: Nasıl olabiliyor da eylemenin koşulu olarak ele alınan özne aynı zamanda boyun eğmenin ürünü olabiliyor? Verdiği yanıt ise şöyle: öznenin eylemesi onun boyun eğmesinin ürünüdür. Bu süreçte sürekli tekrar vardır. Eylemenin performatif olması da tekrar ediliyor olmasından dolayıdır. Sürekli tekrar içinde iktidarı işleten mekanizmalar değişip dönüşebilirler.

Butler'ın eyleme teorisinde öznenin oluşumunda ve iktidarla olan ikili ilişkisinde ***dil*** önemli bir yere sahiptir. Butler dili tekrarlama süreci olarak ele alır, özne-

lerin alıntılar yaparak tekrar ettiği bir süreç. Öznelerin konuşması alıntılamaktır: konuşma, ödünç alma, alıntılama, atıfta bulunma, mevcut kelime hazinesinden alıntılama yapmak demektir. Konuşma yetisine sahip olmak sadece kelimeleri bilmekle mümkün değildir, aynı zamanda kişinin ilişkileri, anlamları, durumları, bağlamları da bilmesi gerekir. Eyleme de tekrar etmektir. Fakat bu basit bir tekrar, yineleme süreci değildir. Derrida, ki Butler iterability/tekrar edilebilirlik kavramını ondan almıştır her konuşmanın, her alıntılamanın bir yer değiştirmeyi ifade ettiğini belirtir. Bir kelimenin kullanılması o anda o andaki bağlam içinde diğer kullanımlarından farklı olarak gerçekleşir. Bu aynı zamanda anlamların da değişmesi anlamına gelir (Butler, 1993). Yani kadın kelimesinin kullanımı bir yerde başka, başka bir yerde daha başka anlama gelebilir. Dolayısıyla kadın kategorisi tüm kadınları temsil eden bir kategori olarak değil, düzenleyici bir kategori olarak görülmelidir (Vasterling, 1999).

Ayrıca hegemonik durumlar-heteroseksüel matrix-eylemeyi belirlese de eyleme esnasında yeniden anlamlandırma olasılığı her zaman mümkündür. Butler, Parodiyi anlamlandırmanın tahrip edici biçimi olarak ele alır. Parodide toplumsal cinsiyet normlarının yer değiştirmesi gerçekleşir ve bu da nihayetinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin parçalanmasına yardımcı olur (Barvosa-Caeter, 2001). Fakat Butler'ın toplumsal cinsiyet normlarının tahrip edilmesinde etkili olan yöntemler olarak parodi ve drag tartışmaları ve kolektif değil bireysel feminist siyaseti önermesi, Martha Nussbaum gibi, kadınların maddi yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle ilgilenen feministler arasında eleştiriyle karşılanmıştır. Nussbaum eğitimsiz, yoksul, her gün şiddete ve tecavüze maruz kalan kadınlar varken, Butler'in yaptığı gibi sembolik olanın tahrip edilmesiyle ilgili temaların ön plana çıkarılmasının kadınların gündelik yaşamlarının ve bu yaşamlardaki zorlukların göz ardı edilmesine neden olduğunu belirtir (Barvosa-Carter, 2001). Bu anlamda genel olarak postyapısalcı feminizme yönelik teorik, soyut ve gündelik yaşamın ihmal edildiği şeklindeki eleştiriler Butler'a da yöneltilir. Ayrıca, Susan Bordo başka önemli bir noktaya dikkatimizi çekerek, Butler'ın hegemonik normları tahrip edici eylemler olarak parodi ve drag değerlendirmelerini eleştirir. Kadının erkek, erkeğin kadın modellerine girdiği bu tür eylemlerde tahrip edici olanın eylemi gerçekleştiren kişi olduğunu belirtir. Fakat Bordo, kültürel varsayımların tahrip edilmesinin teksin kendisinde değil teksin okunma biçiminde gerçekleştiğini belirterek Butler'in teorisinde bu noktayı ihmal ettiğini vurgular (Bordo, 1992). Bordo'ya göre tahrip edicilik bağlamsal, tarihsel ve toplumsaldır, sadece bireysel olarak ele alınamaz. Marjinal cinselliklerin ortaya çıkmaları kadar bu performansların diğerleri tarafından/seyredenler tarafından nasıl değerlendirildiği, nasıl okunduğu da önemlidir.

Butler'ın teorisinde ***beden*** nerede durmakta ne anlama gelmektedir? ***Gender Trouble*** kitabında toplumsal cinsiyetin kültürel ve toplumsal değil performatif olarak kurulduğunu söyleyen Butler, ***Bodies That Matter*** kitabında da benzer bir tartışmayı beden kavramı üzerinde geliştirerek, bedenin performatif olarak inşa edildiğini tartışır (Wilson, 2001). ***Bodies That Matter*** kitabının amacı, pre-linguistik ve doğal olarak görülen beden anlayışını yapı-söküme uğratmaktır. Butler bedeni doğal olarak verili bir şey olarak yapı-söküme uğratması sonucu şu iddiaya ulaşır: beden hemen her zaman linguistik olarak, dilin içinde dilin dolayımıyla inşa edilmiştir. Butler varolma, görünme, ve dil arasındaki ilişkiyi kendine özgü yaklaşımla, farklı felsefe okumalarının etkisinde kalarak tahlil eder. Fakat öncelikle özcülük karşıtı bir konumda olduğunu deklare eder. ***Bodies That Matter*** kitabında

"substance"(öz) değil "matter"(şey/madde) kavramını kullanmayı tercih etmiş olması onun özcülük karşıtı bir konumda kalmak istemesi şeklinde değerlendirilebilir (Kirby, 2002). Dilin referansiyel kullanımı -beden ya da kadın bedeni, erkek bedeni gibi kullanımlar- extra-linguistik gerçekliği sınırlar ve bu gerçeklik hakkında bize bilgi verir. Fakat yine de Butler'a göre gerçekliğin semantik inşası bu semantik inşa dışında hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez (Vasterling, 1999). Butler'ın argümanı şunu ima eder. Dil her zaman için bizim beden hakkındaki bilgimize aracılık eder, daha genel olarak gerçekliğe aracılık eder. Örneğin kadın bedeni hakkında bir fikre sahip olmak için beden ve kadın hakkında bir şeyler bilmek durumundayızdır (Vasterling, 1999). Anlamak, yorumlamak verili normlar içinde değerlendirmektir. Dolayısıyla verili normlar içinde değerlendiremediğimiz şey "abject"/iğrenç ya da "normal olmayandır". Fakat açıktır ki normlarda her yerde aynı değildir ya da aynı şekilde karşılanmazlar. Dolayısıyla anlaşılmayan bedene karşı tepki kabulden, iğrençleştirmeye hatta takdir etmeye kadar uzanabilir (Butler, 1993). Butler burada iğrençleştirilmiş olanın tahrip edici (subversive) gücünden bahseder. Zorunlu heteroseküellik iğrençleştirmede etkili bir söylemdir, bu yolla kendisini de yeniden üretir, fakat iğrençleştirmenin, dışlamanın kendisi direnmenin ve yeniden anlamlandırmanın mümkün olmasını da içinde barındırır. Butler, normatif heteroseksüellik koşulları altında toplumsal cinsiyetin heteroseksüelliği muhafaza ettiğini, yeniden ürettiğini söyleyerek, toplumsal cinsiyeti üreten ve konsolide edenin heteroseksüel normatiflik değil, fakat heterosekseül ilişkileri besleyip yeniden üretenin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi olduğunu belirtiyor. Çoğunlukla toplumsal cinsiyet normları heteroseksüel egemenliğin muhafazası için polislik yapar (Butler, 1990). İğrenç ve anormal olarak değerlendirilen performanslar toplumsal cinsiyet normlarını, hiyerarşilerini ve dolayısıyla heteroseksüel egemenliği tahrip edebilirler.

SONUÇ

Butler, kendisine yöneltilen eleştirilere, tartışmalarındaki kavramsal karışıklık ve muğlaklıklara rağmen, toplumsal cinsiyet normlarının ve hiyerarşilerinin değişim ve dönüşümünün mümkün olduğu üzerinde ısrarla durarak, daha katlanılır bir toplumda yaşamanın mümkün olduğu müjdesini verir .

Butler, Foucault ve Derrida'nın etkisiyle bir taraftan özcülükle ve Kant'çı özne anlayışıyla hesaplaşmakta, diğer taraftan psikanalitik teorilerinin heteroseksüelliği ve fallik-merkezciliği doğallaştırmalarını eleştirmekte, bütün bu tartışmaları da cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramları etrafında yürütmektedir. Nasıl bir feminist siyaset sorusunu, "sembolik olanın dönüştürülmesi feminist siyasetin temelidir" şeklinde yanıtlayan Butler, kolektif değil bireysel mücadeleyi ön plana çıkararak geleneksel feminist siyaset yöntemleriyle çelişir. Yine de Butler, felsefi tartışmalarla feminist ve Queer teorinin ilgi alanlarını kesiştirdiği eleştirel çözümleme tarzıyla, feminist teori ve pratiğe önemli katkılarda bulunmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Edwina Barvosa-Carter, "Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come", ***International Journal of Sexuality and Gender Studies***, Vol.6, No.1-2, 2001, 123-137.

Susan Bordo, "Postmodern Subjects, Postmodern Bodies", ***Feminist Studies***, Vol.18, 1992, 159-176.

Judith Butler, ***Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity***, New York&London: Routledge, 1990.

....., ***Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France***, New York: Columbia University Press, 1987.

....., ***Bodies That Matter,On the Discursive Limits of Sex***, New York&London: Routledge, 1993.

....., ***The Psychic Life of Power***, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Christian Delphy, "Rethinking Sex and Gender", Carole R. Mcann ve Teung-Kyung Kim, ***Feminist Theory Reader***, New-York and London: Routledge, 2003, 57-67.

Vicki Kirby, "When All That Is Solid Melts Into Language: Judith Butler and The Question of Matter", ***International Journal of Sexuality and Gender Studies***, Vol.7, No.4, Ekim 2002, 265-280.

Catherine Mills, "Contesting the Political: Butler and Foucault on Power and Resistance", ***The Journal Of Political Philosophy***, Vol1, Num.3, 2003, 253-272.

Linda Nicholson, "Interpreting Gender", ***Signs:Journal of Women in Culture and Society***, Vol.20, No.11, 1994, 79-105.

Lois McNay, "Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory", ***Feminist Theory***, 4 (2), 2003, 139-148.

Madan Sarup, ***Post-Yapısalcılık ve PostModernizm***, İstanbul: Ark Yayınları, 1997.

Fiona Webster, "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity", ***Hypatia***, Vol.15, No.1, 2000, 1-22.

Natalie Wilson, "Butler's Corporeal Politics: Matters of Politicized Abjection", ***International Journal of Sexuality and Gender Studies***, Vol.6, No.1-2, 2001, 109-121.

Veronica Vasterling, "Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment", ***Hypatia***, Vol.14, No.3, 1999, 17-38.

DİPNOTLAR

1. Doktorasını, "Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojeve, Hyppolite and Sartre" başlıklı tez çalışmasıyla 1984 yılında Yale Üniversitesinden alan Butler, Hegel ve Alman İdealizmiyle ilgilenmeye Heidelberg Üniversitesinde Fulbright burslusu olarak bulunduğu dönemde başlar. Bu dönemde Dieter Henrich ve Hans-Georg Gadamer'in seminer ve derslerine de katılır. Butler, doktora tezini Maurice Natanson yönetiminde hazırlar. Natanson, Fransız felsefesi özellikle de Sartre ve Merleau-Ponty felsefesi konusunda uzmandır ve Butler'in ilgisini Fransız felsefesine yöneltmesinde etkili olmuştur. Butler doktora tezini hazırladığı dönemde Derrida'nın derslerine de katılır, Frankfurt okulu, fenomonoloji ve hermönetik gelenekleriyle ilgilenir. Kadın Çalışmaları Fakültesinin seminerlerine katıldığı dönemde Michel Foucault'nun çalışmalarıyla karşılaşması Butler'in akademik yaşantısında önemli bir uğraktır. Foucault'dan fazlasıyla etkilenerek doktora sonrası dönemde ilgisini iktidar ilişkileri ve söylemsel rejimlerin cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin tezahür biçimlerine etkisinin çözümlenmesine yöneltir. Butler, Wesleyan Üniversitesinde 1983-86 yılları arasında konuk fakülte üyesi ve John Hopkins Üniversitesinde Humanities profesörü olarak bulunduktan sonra California Üniversitesine geçmiştir. Halen Maxine Eliot Profesörü unvanıyla Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümü başkanı olarak California Üniversitesinde çalışmaktadır. Akademik yaşamı boyunca pek çok ödül ve burs alan Butler, ***Gender Trouble*** isimli kitabı için Critic's Choice ödülünü almıştır. Butler'ın yayımlanmış temel kitapları şunlardır: ***Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*** (1987), ***Gender Trouble*** (1990), ***Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*** (1993),***Theories in Subjection:The Psychic Life of Power*** (1997), ***Excitable Speech:Politics of the Performance*** (1997). Ayrıca, Telos, Philosophical Review, Praxis, Diacritics, Radical Philosophy, International journal of Sexuality and Gender Studies gibi dergilerde çıkmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

2. Feminist çalışmaların bir kısmında cinsiyetin (sex) toplumsal cinsiyeti (gender) önceliediği şeklinde bir önvarsayım hakim olmuştur. Bu tür bir saptama cinsiyetin doğal, verili, biyolojik olarak belirlenmiş olduğunu, buna karşın toplumsal cinsiyetin kültürel olduğunu vurgular. Toplumsal cinsiyet nosyonu cinsiyet rolleri kavramından türetilmiştir. Bu konuda öncü bir isim olarak Margaret Mead (1935) karşımıza çıkar. Mead antropolojik çalışmalarından yola çıkarak pek çok toplumun evreni insan karakterlerine bakarak ikiye böldüğünü, yarısını erkek yarısını da kadın olarak adlandırdıklarını öne sürer. Mead, bu tür bir ikili bölünmenin dezavantajlar yarattığı kadar, toplumlar, kültürler ve uygarlıklar için avantajlara da sahip olduğunu kabul eder. Mead çalışmalarında ne cinsiyetler-arası iş bölümüyle ne de erkek ve kadın statü farklılıklarıyla ilgilenir. Cinsiyetler arasında fiziksel güç açısından farklılıklar olduğunu ileri sürerek kadın ve erkek rollerinin farklılaşmasından bahseder. Fakat bu noktada cinsiyetler arası hiyerarşiyi sorgulamaz. Ya bunu görmezden gelir ya da meşru olarak değerlendirir. Cinsiyetler arasındaki kabiliyetlere, duygulara, yetilere bağlı farklılıklar üzerinde durur. Mead'in ilgisi feminen ve maskulin mizaçların analiz edilmesi üzerinedir (Delphy, 2003:57-67) Mead'in cinsiyetler arasındaki mizaca bağlı farklılıklardan giderek cinsiyetler arası iş bölümü üzerine durması cinsiyet rolleri üzerinde duran pek çok feminist yazara kaynak olmuştur. Cinsiyet rolleri kavramı 1940'lı ve 1960'lı yıllarda feminizmin henüz çok da popüler olmadığı bir dönemde geliştirilmiştir. O dönemde cinsiyet rolleri üzerinde duran feminist yazarlar Parsons'çı sosyolojik perspektiften yola çıkarak analiz yaptıklarından toplumsal rolü statünün aktif yönü olarak değerlendirmişlerdir (Delphy, 2003: 62). Bir başka deyişle, statü toplumdaki prestij düzeyinin muadilidir ve her statü rollere sahiptir ve bu statülere sahip olan bireyler bu rolleri yerine getirmelidirler. Bu bakış açısı son derece sosyolojiktir, insanların

durumlarını ve aktivitelerini toplumsal yapıdan kaynaklanıyor olarak değerlendirirler. Bundan dolayı bu yazarlar Mead'in tahlilini geliştirerek, toplumsal rol dağılımının yaradılıştan gelen özelliklere göre değil toplumsal iş bölümüne dayanan statü gibi kavramlarla açıkladılar. Dolayısıyla iş bölümü ve hiyerarşi Mead'in yaptığı gibi doğal olmaktan çok kültürel ve toplumsal olarak ele alındılar. Ayrıca feminist bakış açısından değerlendirildiğinde, eğer kadının konumu toplumsal olarak belirleniyorsa demek ki bu konum değiştirilebilir sonucuna da ulaşıyorlardı. Kısacası cinsiyet rolleri kavramı 1970'li yıllara kadar toplumsal cinsiyet kavramı ortaya atılıncaya kadar kullanıldı. Ann Oakley'in ***Sex, Gender and Society*** (1972) isimli eseri doğrudan gender ile ilgiliydi ve aşağıdaki saptamayı yaparak kadınların mevcut toplumsal konumlarını açıklamak üzere kültürel kodlara ilgiyi çekiyordu: "sex kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları ifade eden bir kavramdır, genital organlardaki, üreme fonksiyonlardaki farklılıkları. Gender ise kültür meselesidir, Maskulin ve feminen olarak toplumsal sınıflandırmayı ima eder". Gender kavramının kullanılmaya başlanmasıyla cinsiyetler arasındaki bütün farklılıklar, ister toplumsal ister doğal sanılsın bir kavram altında gender kavramı altında toplandı. Toplumsal cinsiyetler (genders) yerine toplumsal cinsiyet (gender) olarak tekil bir kullanım kadın erkek şeklindeki bölünmüş kategoriden kurtulma imkânını verdi. Ayrıca hiyerarşi fikri gender kavramının içinde yer aldı. Fakat pek çok feminist analizde halen cinsiyet toplumsal cinsiyetten önce gelir ve cinsiyet doğal olarak verilidir düşüncesi devam etmektedir. Linda Nicholson, toplumsal cinsiyetle ilgili makalesinde bir noktaya dikkatimizi çeker: toplumsal cinsiyet kavramıyla kadın erkek arası bütün farklılıkların toplumsal olarak inşa edildiği fikrinin arka planında cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin iç içe geçtiği, yani aslında cinsiyet ve bedenlerin kurulmasının da toplumsal olduğu fikri işlenir (Nicholson, 1994). Postmodern feminizmin savunucularından olan Nicholson'a göre bu saptama doğrudur, fakat daha ileriye giderek farklı toplum ve kültürlerde kadın olmanın ne anlama geldiğinin araştırılması gerektiğini de vurgular. Nancy Chodorow, Carole Gilligan gibi farklılık feminizminin savunucularının aslında bir tür biyolojik determinizm yaptıklarını düşünen Nicholson, bu tür bir determinizme başvurmanın feminist teoriyi çıkmaza sürüklediğini belirterek, toplumsal cinsiyet kavramı yerine "kadın" kategorisinin en geniş anlamıyla her türlü determinizmden arındırılarak kullanılması gerektiğini vurgular. Nicholson'a göre, kadınlar kendilerini nasıl algılıyorlar sorusu feminist teorinin sorması gereken en doğru sorudur (Nicholson, 1994).

Jean-paul sartre felsefesinde ölüm sorunu

Talip Karakaya

Düşünce tarihine baktığımızda, yaşam ve ölümün birbirine bağlı olduğunu görürüz. Ölümle her şeyin yok olduğu, yok olmaktan korktuğumuz, ama yine de yok olmanın ve korkunun varlığında yaşamamız gerektiğini hep düşünmüşüzdür. Diğer hiçbir şeye benzemeyen ölüm, pek çok filozofu düşündürmüştür.[1] Ciçero, "felsefe yapmak, ölüme hazırlanmaktır"[2], der. Seneca ise, "vazgeçmeye hazır ve istekli olanlar dışında hiç kimsenin yaşamın gerçek tadını alamayacağını"[3], belirtir. St. Augustine de ayni düşünceleri taşır ve şöyle der: "İnsanın gerçek benliği ancak ölümün karşısında doğar."[4] Ölüm, yaşamın bir gerçeğidir. Dikkatli ve bir an düşünme, ölümün yalnız yaşamın son anı olmadığını bize gösterir. Bunu Manilius şöyle anlatır: "Doğumda bile ölürüz, son, başlangıçta vardır."[5] Montaigne etkileyici denemesinde sormaktadır; "son gününüzde neden korkuyorsunuz? Bu, sizin ölümünüze diğerlerinin her birinden daha fazla katkıda bulunmaz. Son adım yorgunluğa neden olmaz, ama onu açığa çıkarır."[6]

Varoluşçuluğun en büyük düşünürlerinden biri olan Jean-Paul Sartre, felsefesinde insan varlığının en önemli problemi olan *ölüm*[7] fenomenini diğer düşünürlerden daha farklı boyutta ve kendine özgü bir biçimde ele alır. Onun bu konuda Heidegger'i takip ettiğini söyleyenler, eserlerini inceledikten sonra, bunun ne kadar yersiz ve tutarsız olduğunu göreceklerdir.

Paul Foulquié'nin[8] de vurguladığı gibi çağımızın her felsefi akımı, az veya çok mutlaka Sartre'm varoluşçuluğunun izlerini taşımaktadır. Diğer bir anlatımla çağa damgasını vuran bu akımın, özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşı yıllarında çok daha etkin olduğunu görmekteyiz. Sartre'ın gerek varoluşçuluğu, gerek insanı daha değişik boyutta ele alması, kendini diğer düşünürlerden ayıran özelliklerin başında gelir. Onun bu ayrıcalığını, ölüm sorununa yaklaşımında, ele alışında ve analizinde görmekteyiz. Sartre savaş yıllarında bizzat ölümle iç içe yaşamış ve ölümün yakınlığı onun düşüncesinde önemli bir iz olarak kalmıştır. O, bunu şöyle anlatır: "Sıkıntı ve endişe dolu, göç ve işkencenin devam ettiği yıllarda özellikle ölüm korkusuyla sıkıntılarımız devam etmekteydi. Bu, ne beklenen ne de kendiliğinden meydana gelmiş bir felaketti...İnsanın rûhi halini ve durumumuzu burada görmek gerekiyordu. Her an ve her dakika kendimizi ölümün kollarında bulmakta,

herkesin ölmek üzere olduğunu görmekteydik..."[9]

Sartre'a göre insan varlığı, hiçbir şeye karşı koyamıyorsa, bu onun; bir proje ve öncelik olduğundandır. İnsan varlığı, şimdi olmayanın dünyada meydana gelmesi gibi, ölümün varlığına da sahip olmak zorundadır. Ona göre "ölüm, insan varlığının *en belirgin* özelliğidir. İnsan gerçekliği, ölüme doğru uzanan bir proje olup, ölüm-için-özgürlüğü de beraberinde taşır. Çünkü o bununla tamamen kendi kendini oluşturur."[10]

Martin Heidegger'in ölüm anlayışını, varoluşun sona ermesi olarak kabul etmeyen *Rilke, Malraux*[11] gibi bazı düşünürlerin olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Oysa Sartre'a göre ölüm; uzantısı ve devamı olan bir fenomendir. Yani o, bir devamlılığı içerir. Ona göre "ölüm, yalnız insanda bulunmaz bilakis ben olurum."[12] Sartre felsefesinde ölüm fenomeni, bir madalyonun iki tarafı gibidir. İnsanın onunla iç içe ayrılmaz bir bütün olduğunu görmekteyiz. Rilke'in değişiyle, "her insanın sonu, yaşamına benzer. Çünkü yaşamın tamamı, bu son tarafından hazırlanır."[13] Diğer bir anlatımla, kişi yaşamından olduğu gibi ölümünden de sorumludur. Kişinin ölümü gibi yaşamını oluşturan bu bitiş, yaşamın bizzat kendisidir.

Diğer açıdan baktığımızda, Heidegger'in ise ölüm konusunda düşüncelerini kendi felsefesinin özüne uygun olarak ele aldığını, görürüz. Varoluşçu düşünürlerden olan Heidegger'e göre Dasein, ölümle en belirgin özelliğini kazanır. Özgürlüğümüzü kuşatan bu *sınırlama*[14], yine özgürlük tarafından tekrar geri verilir. Fakat buna karşın, ne bu düşünceleri uygulamak, ne de bizi ölüme mahkûm eden gerçek, bizleri yolumuzdan alıkoyamaz.

Felsefe Tarihinde pek çok düşünürün ölümle ilgili düşüncelerini belirttiklerini görürüz. Bunların bir çoğu; ölümün, yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu, ve ölümün yaşam boyu düşünülmesinin yaşamı yoksullaştırmaktan çok zenginleştirdiği sonucuna varmıştır. Ölümün fizikselliği insanı yok etse de ölüm düşüncesi onu korur. Bu ne anlama gelmekte, ölüm düşüncesi insanı nasıl korumakta veya neye karşı korumaktadır? "Varolmayı unutma ve varolmayı düşünme durumu olarak iki türlü temel varoluş şekli olduğuna inanan Heidegger, ölüm düşüncesinin insanı nasıl koruyabildiği sorusunu incelemiş ve kendi kişisel ölümümüzün farkında olmanın bizi bir varoluş şeklinden daha yüksek olana geçmeye sevkettiği düşüncesine, "[15] varmıştır.

Heidegger'e göre eğer kişi yani "Dasein, *varolmayı unutma* durumunda yaşıyorsa, madde dünyasında yaşayıp kendisini sıradan yaşam oyalamalarına kaptırmıştır. Yani insanın düzeyi düşmüştür, kendini boş gevezeliğe kaptırmıştır, insanların içinde kaybolmuştur. Kendini sıradan dünyada, işlerin gidiş şekliyle ilgili kaygılara teslim etmiştir. Kişi diğer durumda yani varolmayı düşünen durumda ise işlerin *gidişine* değil, *oluşuna* hayran olur. Bu tarzda varolmak, devamlı olarak varolmanın farkında olmak, demektir. Sıklıkla *ontolojik tarz* yani *varoluş* olarak söz edilen bu tarzda, insan, varolmayı düşünür, sadece varolmanın kırılganlığını değil, kişinin kendi varoluşuna ait sorumluluğunu da düşünür. İnsan, yalnızca bu ontolojik tarzda kendini yaratışıyla ilişkide olduğu için kendini değiştirme gücünü yalnızca burada kavrayabilir."[16]

İnsan alışılmış şekilde yaşıyorsa bu, varoluşu unutma, sıradan varolma tarzıdır. Heidegger buna otantik olmamak, der. Yani bu; insanın, kendi yaşamı ve dünyasının sahibi olduğunun farkında olmadığı, kaçtığı, düştüğü ve sakinleştirildiği veya rastgele birisi tarafından sürüklenerek seçimlerden kaçtığı tarzdır. Ancak, insan ikinci varolma durumuna girdiğinde yani varolmayı düşünme durumunda

otantik olarak vardır. Bu durumda kişi kendinin ve yaptıklarının bilincindedir. Diğer bir anlatımla "o, kendisinin farkındadır, kendi olanaklarını, sınırlarını kabul eder, mutlak özgürlük ve yoklukla yüzleşir ve onların karşısında endişelenir."[17]

Bunların ölümle ne ilgisi var? diye sorulabilir. Heidegger, insanın varolmayı unutma durumundan, daha aydınlık, kaygılı varolmayı düşünme durumuna sadece düşünerek, çabalayarak gelemeyeceğini fark etmiştir. Ona göre bazı değiştirilemez ve düzeltilemez koşullar, *kaçınılmaz deneyimler* vardır. Bunlardan Jaspers; " *sınır*, *uç* veya *limit* durumları olarak bahsetmektedir. Çünkü ona göre felsefe, yaşamayı ve ölümü bilmektir."[18] Heidegger'e göre "ölümün eşi benzeri yoktur, varoluşun tüm olanaklarını kuşatır. Ölüm, bu olanakların yaşanmasını sınırlandırır ve önüne engel koyar."[19]

Heidegger, insanı aynı zamanda ölüm için varlık olarak tanımlar. Ölüm, insanın gücünü aşan, yardımlaşmayı etkisiz bırakan şeydir. Ona göre, "ölüme adanmış olan insan, öbür insanlarla gerçek bir birliktelik, gerçek bir dayanışma düzeni kurabilseydi, ölümlülüğün sıkıntısını birazcık aşabilirdi. Fakat bu dünya, bilinçlerin dayanıştığı bir dünya değil, birbirini yabancıladığı bir dünyadır. İlişki ancak göreli durumlarda olasıdır, insanın anlaşmalı bir düzen tutturabileceğini sanmak, yanlıştır. Sağlam bir birliktelik için hiçbir olanağı yoktur onun. Dolayısıyla insan, bu dünyada yalnızlık duygusundan kaçamaz."[20]

Diğer bir açıdan bakıldığında Heidegger'e göre ölüm, varlığın en belirgin özelliği olduğundan onun kendisine doğru yönelişini durdurur ve bunları birbirinden ayırt eder. Çünkü "ölüm, ortaya koyma veya gerçeğe geçiş olmayıp aksine gerçeğin tamamının yokluğudur. Ölümle, Dasein kendi varlık-olanakları-içinde kendisinden önce gelmektedir. Diğer bir anlatımla Dasein, ölüm olanağı ile kendisini incelemektedir. Ölüm, Dasein'in mutlak olanaksızlığının olanağıdır."[21]

Ölüm korkusuna sonluluk korkusu da denir. Varoluşçu düşünürler, "*varoluşun kırılganlığından*(Jaspers), *olmama* korkusundan (Kierkeggard), *daha öte bir olasılığın olanaksızlığından* (Heidegger)..., "[22] söz etmişlerdir.

Dini açıdan baktığımızda ölüm, bir kurtuluştur. Bir kavuşma, gerçek yerini bulmadır. Yaşamayla gelen dünyaya bağımlılık, ölümle sona erecektir. Hıristiyan varoluşçular için de ölüm, bir zorunluluktur. "Ölüm duygusu, insanı ikide bir rahatsız eder. Jaspers ve Marcel bile ölüm karşısında rahat değillerdir. Bundan dolayı, intihar sorununa az çok eğilirler. Sonluluk, insanın kaçamayacağı bir şeydir ve insanın rahatını kaçırır."[23]

Bu kısa açıklamalardan sonra ölüm fenomeniyle ilgili olarak bazı soruları sorabiliriz: Ölüm nedir? Ölümün gerçek yüzü ve kimliği nedir? İnsanlar bundan niçin korkuyorlar? Ölüm insanın yok oluşu mu? Varoluşçu düşünürlerle diğer düşünürlerin bu konuda görüşleri ne kadar birbirlerine benzemekte ve ne kadar birbirlerinden ayrılmaktadır? Bu ve benzeri sorular aklımıza gelebilir. Sartre'a göre burada ölümün varoluşçu boyutu öne çıkmaktadır. Yani insanın "ölümde bulduğu değişim, yalnız kendisini ilgilendirir. Ölümü, bir melodinin yankısı gibi açıklamak ve yorumlamak zordur."[24] Bu bağlamda ölümün ortaya çıkması, insana kendini kabul ettirmesi, onun yaşama damgasını vurmasından başka şey değildir. Çünkü Sartre, insan varlığının ölüm karşısında zayıf olduğunu belirterek kendisinin *ölümü* değil, bizzat *kendi ölümünü* beklediğini söyler. Ayrıca Sartre, öznenin varlığına bağlı olarak " kişisel ölümü ön plana çıkarmakta ve kendi şahsım ölümü ortaya koymaktadır"[25], der.

Burada özellikle vurgulanması gereken konulardan biri de *ölümü beklemenin*

ne demek olduğunun açıklanmasıdır. *Beklemek*[26] edimi Fransızçada birbirinden ayrı iki anlam içerir. *Ölümlü olmak*[27], bizzat ölümü beklemek değildir. Beklemek ediminin ilk anlamı, sonlu varlıklar arasında *yaşamın sınırlı olduğunu* kabul etmek, diğer anlamı ise *yaşamın eksik olduğunu* bilmektir. Ölüm konusunda en tutarlı görüş, onun ne zaman ve ne şekilde geleceğinin öğrenilmesi veya merak edilmesidir. Ölüm, her geçen dakika ve gitgide her şeyi değiştirebilir. Dolayısıyla yaşamımın anlamı da benden uzaklaşır. Ölümün hiçbir anı, kendim tarafından ortaya konulmamaktadır. Diğer taraftan, ölümün bir anlam vermediğini veya yaşama bağıntılı olmadığını savunmak, kişinin bu konu hakkında kendi kişisel görüş ve düşüncelerinin eksikliğini kabul etmekten başka şey değildir. Çünkü ölüm, yaşamı elimizden alır. Sartre'a göre "o, yaşama anlam vermediği gibi üstelik onun tüm anlamını da siler."[28] Hatta o bu konuda daha da ileri giderek, hem doğmamızın hem de ölmemizin saçma olduğunu, söyler.

Bireysel varlığımız açısından düşünüldüğünde dehşete düşüren ölüm korkusunu, günlük yaşamda bir ölçüde de olsa azaltabilmek için bir gün öleceği düşüncesine, sığınırız. Ancak bu düşüncenin bir kaçış olduğunu, her sonlu varlığın kendi bireysel ölümünü yaşayacağını ve bu olgunun şu ya da bu biçimde kabullenilmesi gerektiğini de biliriz. Çünkü sonluluğumuzun en net belirtisi, varoluşçu gerçekliğimizin kaçınılmaz sonu, kendi kişisel ölümümüzdür. Herkes bizzat kendi ölümünü yaşayacak ve deneyecektir. Sartre'ın da dediği gibi ölüm, "...hem insanın, hem de evrenin saçmalığının nihai bir kanıtıdır. Ona göre ölüm, insan saçmalığının adeta zaferidir. Kendi içinde özel bir öneme sahip olmayan ölüm, yaşamın kendisinden ne daha fazla ne daha az saçmadır."[29]

Burada ölümle bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken konulardan biri de *intihar* olayıdır. İntihar, tamamen kendimizi ilgilendiren yaşamın bir sonu gibi ele alınmalı ve ortaya konulmalıdır. Çünkü gelecek, ona yaşamımızın bir edimi olarak anlam verebilir. Eğer ölümden kaçıyorsak, intiharın saçmalıktan ve tutarsızlıktan başka şey olmadığının altını da çizmemiz gerekir. Sartre intiharı, başta Albert Camus ve diğer pesimist düşünürlerden farklı olarak değerlendirir. Ona göre "intihar, yaşamı karartan saçmalıktan başka şey değildir."[30]

Yukarıda vurgulamaya çalıştığımız düşünceler doğrultusunda ölümün, sadece kişinin projelerinin olumsuzluğu olmadığı, aynı zamanda düşüncelerinin ve beklentilerinin de tümünü yıktığını bir kez daha yinelemek zorundayız. Kendisi-için-varlık, yaşamda olduğu sürece geçmişini geride bırakarak geleceğe yönelir ve geçmişi, kendisi için bir varlığa sahip olur. Sartre'a göre burada ölümden anlaşılan; yaşamın akışının değişmesi, kesintiye uğraması veya değişik şekle bürünmesidir. Kendisi-için-varlık, yaşamı durduğunda geçmiş o kadar da yıkıntıya uğramaz. Bir başka açıdan bunu şöyle açıklayabiliriz: Varlığın kayboluşu, kendisi-için-varlığın varlığını ortadan kaldırmaz, sadece kendisi-için-varlık, kendinde varlığı etkisi altına alır. Burada belirtildiği gibi Sartre'a göre insan yaşamının tamamı, böyle bir oluşum ve uyum sergilemektedir. Fakat buna rağmen ölüm, insan varlığını ortadan kaldırmaktadır. Her şeye rağmen, yaşamın anlamı, "varlık tarafından değil, yaşamın bizzat kendisi tarafından vardır ve oluşturulmuştur."[31]

İnsan öldüğü zaman, Sartre göre yalnız *başkasının anısı*, şimdiki zamanla birlikte tüm bağlantıları keser. Diğer bir anlatımla başkası, yalnız *kaybolmuş* yaşamın anlamını korumaz, aynı zamanda onu anlamlı bir fenomen olarak da taşır. Bunu daha açık şekilde belirtirsek, Sartre'a göre "unutulmuş varlık demek, bir başkasının görüşünü ve tutumunu ortaya koymaktır."[32] Çünkü ölüm, yaşamda

ortaya çıkmakta ve kişinin bizzat kendisinde meydana gelmektedir. Yani ölüm, insanın olanaklarının olumsuzlaşması ve kaybolmasıdır. Ölümü beklemek, kişinin kendi olanaklarından kendini alıp ölüme teslim etmesidir. Bu bağlamda ölüm, kendisi-için-varlığa ontolojik olarak sahip olamaz ve bu oluşumun meydana gelmesini gerçekleştiremez.

Görüldüğü gibi ölüm, en belirgin kişisel özellik ve aynı zamanda en önemli fenomendir. Sartre'a göre, insan ölümü rastlantısal bir olay olarak algılar, onu hiçbir zaman tanımaz ve bilmez. Bundan dolayı, önemini ve varlığını ortaya koyan ölüm, insanların tüm beklentilerini yıkar ve ortadan kaldırır. Bu bağlamda "onun doğumdan hiçbir farkı yoktur."[33] Yukarıda vurguladığımız gibi Sartre göre, ölüm fenomeninin yapay alana uzanan ve zorunluluğu olmayan bir olay olduğunu, aynı zamanda özgürlüğü ve kendisi-için-varlığın ontolojik yapısını ortadan kaldırdığını, bir kez daha anımsatmamız gerekir. Bunlara paralel olarak ölüm, özgürlüğümüzü de elimizden alır. Sartre'a göre *sonlu varlık olmak,* sonuçta kendi kendini seçmektir. Özgürlük, değişimin ortaya konulması ve sonun yaratılmasıdır. Eğer kendimi ortaya koyuyorsam, bu aynı zamanda bizzat kendimin sonunu hazırlıyorum, demektir. Çünkü bu oluşum tektir ve bir defadır.

Sartre'ın ölüm fenomeniyle bağıntılı olarak ele aldığı diğer bir konu *ölümsüzlüktür*. Ona göre ölümsüzlük de ölüm gibi değişik boyutlarda ortaya çıkar ve bir defadır. Ölüm, insan gerçekliği ile zaman arasında yer alır. Bundan dolayı ölüm, varlığımın ontolojik yapısını oluşturmamakta, aksine bende başkasının ölümü bulunmaktadır. Kendisi-için-varlıkta, ölüme yer yoktur. Dolayısıyla doğmamız da ölmemiz de saçmadır."[34]

Bu konuda düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyan Sartre, daha özgün görüşleriyle ölüm fenomenini açıklar. O, ölüm fenomeninin önemli faktörlerle bağıntısını saptar. Bunlar: *yerim*, *geçmişim*, *çevrem*, *geleceğim*.. vs.dir.[35] Aynı zamanda bunlar, kişinin özel durumunu içermekte ve yine kişiye özgü olarak değişik konum ve versiyonlarda bulunmaktadır. Bu bağlamda Sartre'ın ölümle ilgili düşüncelerinin; *yokluk*, *özgürlük* ve *durum* temalarıyla da kesiştiklerini görmekteyiz.

1-ÖLÜMÜ BEKLEMEK NEDİR

Sartre'ın ölümle ilgili düşüncelerinin analizini ve açıklamalarını daha yakından tanımak için ontolojisini bilmek gerekir. Heidegger'in *Das Seinde*[36] diye adlandırdığı *ce qui*[37] yani *olan*, temelde sürekli ve açıklaması zor özellikleri içermektedir. Diğer bir anlatımla insanın varoluşu, özünden önce gelir.[38] *Kendinde-olana*[39] gelince, o hiçbir özgürlüğe sahip değildir. Dolayısıyla burada haklı olarak şu soruyu sorabiliriz. O halde bilinçli ve özgür bir insanın varolması nasıl olur, varoluşunu nasıl ortaya koyar? Sartre buna *kendisi-için-varlık*[40] adını verir. Diğer bir anlatımla bu, insanın bizzat kendisidir. Çünkü kendisi-için-varlık, Heidegger'in *Dasein* ve Jaspers'in de *existenz*'ından başkası değildir.[41] Öyleyse ölümü beklemek ne demektir? Bu soruya Sartre'ın yanıtı çok açık ve kesindir. Ona göre ölümü beklemek, bizzat kendi kendini harap etmek, yıkmak ve dağıtmaktır. Çünkü ölüm, tüm beklentilerin, ümitlerin, duygu ve düşüncelerin kısaca her şeyin yıkımından başka şey değildir. Yine Sartre'a göre kişinin ölüm için koşuşu veya ölüme kendini atışı belki

bir anlam ifade edebilir. Çünkü bu düşünce, tüm projelerin yıkımı ve ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla "ölüm, benim olanaklarımın herhangi bir varlığı da olamaz."[42]

Sartre'a göre, birkaç boyutta ele aldığımız ölüm fenomeninin birbirlerinden farklı konumda olduğunu biraz daha yakından göreceğiz. Fakat bunu açıklamadan önce şu soruyu sorabiliriz: Acaba nasıl bir ölümle karşılaşacağım? Yani ihtiyarlıkta mı yoksa gençlikte mi öleceğim? Eğer ölümü ihtiyarlıkta karşılaşırsam, bu benim sınırlı yaşamımı kabul etmemdir. Fakat gençlikte ölümle karşılaşmam ise yaşamımın kaybolması demektir. Diğer bir anlatımla Sartre'a göre ölümün ihtiyarlıkta gelmesi halinde onu beklerim. Fakat ölüm, her dakika beni kendine doğru çekmesine karşın, benim karşımda uzakta bulunacaktır. Çünkü o, her an ve beklemedik zamanda gelir ve ben onunla karşılaşırım.

Sartre ihtiyarlıkta ölümü, bir melodinin sona ermesine benzetir. Melodinin sonu, melodinin bittiğini belirttiği gibi ihtiyarlıkta ölüm de rastlantısal olarak dışarıdan gelir. Bu; benim gücümün, olanaklarımın ve irademin dışındadır. Yani, "ölüm tüm olanakların, irademin bir olumsuzluğu olup tüm olanaklarımın dışındadır."[43]

Burada konumuzla yakından bağıntılı olarak, insan gerçeğinin değişik anlamları içerdiğini de belirtmemiz gerekiyor. Diğer bir anlatımla, insan gerçeğine özgün olan zaman kavramının bu özgürlüğü zenginleştirdiğini ve anlamını kuvvetlendirdiğini, görmekteyiz. Bu bağlamda "geçmiş zaman, şimdiki zaman tarafından değiştirilmiş ve ortaya çıkarılmıştır."[44] Herhangi bir olay bugün veya şimdi bana kötü olarak ulaşsa, şimdiki zaman, bunu bana bildirir. Bu, aynı zamanda ileriye dönüktür ve geleceğe de yansır.

Bu bağlamda ölümle karşılaşmak, onun yaşamın bitimine karar vermesi yani yaşamı bir dakika önce veya sonra sona erdirmesi hiç de şaşılacak bir durum değildir. Ölümün vaktini ben seçmem. Bu duygu, dışarıdan değil özneden kaynaklanır. Yine ölümü kendim seçmediğim gibi yaşamımın anlamını da elimden almasını önleyemem. Yalnız intihar olayını bundan ayırmak gerekir.

2- ÖLÜM VE BİTİŞ

Eğer ölüm bir bitiş, sona erme veya bunların eş anlamlısıysa, kendi ölümümüzün tersine onunla karşılaşacağız veya ona karşı bir tutum içine gireceğiz. Fakat bunlar Sartre için söz konusu değildir. Daha önce de belirtildiği gibi bitişi veya sona ermeyi ölümle ayırmak gerekir. Bitiş, kendisi-için-varlığın kendi özünden çıkışıdır. Diğer bir anlatımla, kendisi-için-varlık; insanlığı kendisi seçerek kendi kendisini bitirir ve tüketir. Bu bağlamda Sartre'a göre *bitmiş olmak*[45], kendi kendini seçmek ve bir olasılığa doğru yönlenmektir.

Sartre'ın burada ele aldığı diğer bir konu *ölümsüzlüğün* yani *sonsuzluğun*[46], ben'im bitişimi hiçbir zaman etkilemeyeceği ve değiştiremeyeceğidir. Çünkü ben, sonsuzlukta bitmiş bir varlık olacağım. Oysa ölüm, yapay ve boştur. Ölüm, kendisi-için-varlığın sona ermesidir. Eğer ölüm, benim varlığımı sınırlandırıyorsa, bu benim kendim-için ölüm tarafından çizilmiş bir sınır değildir ve olamaz. Çünkü "ölüm, benim projelerimde bir engel değil, sadece bu projelerden farklı bir gidiştir."[47]

Burada Sartre'ın belirtmek istediği, ölüm için özgür olmadığım değil, aksine

ölümlü özgür biri olduğumdur. Yani ölümü onun, yapay ve gerçek dışı bir fenomen gibi algıladığını görüyoruz. Ölüm, Sartre'a göre yukarıda da belirtildiği gibi "tüm projelerimizin bitişidir."[48] Ölümlü, ben'im varlığımı başkası için temsil eder.

Buraya kadar genel hatlarıyla çizmeye çalıştığımız ölümün analizinden bizleri farklı yönlere götüren önemli iki sonuca ulaştığımızı söyleyebiliriz: Birincisi, Sartre ölümü ne düşünmemiz ne de onu beklememiz gerektiğini, söyleyerek "ölümün saçma olduğunu, diğeri ise onun bizi tamamen değiştirdiğini"[49], vurgulamaktadır. Yani ölüm, yaşamımızın gidişini durdurur ve tüm yaşantımızı elimizden alıp götürür. İnsan, başkasının ölümüyle kendi ölümünün provasını yaptığı gibi, buradaki sorumluluğunun da ne kadar önemli olduğunun bizzat bilincine varır.

Sartre, bizlere ölümü düşünmeyi yasaklamıyor, onu düşünmenin hiçbir yararı ve faydası olmadığını vurgulamak istiyor. Diğer bir anlatımla başkasıyla karşılaşmamız, bizim kendi ölümümüzle karşılaşacağımızın en büyük kanıtıdır. O, "başkası benim ölümümdür"[50], der. Burada Sartre ölümü; kendisinde-varlığın, kendisi-için ben'in değişimi olarak algıladığını ve bu değişimi de yalnız başkasının gerçekleştirdiğini, belirtiyor.

3- ÖLÜM VE BİLİNÇ

Sartre'a göre ölüm, bilinci diğer bir anlatımla "öznelliği tamamen yıkmakta ve ortadan kaldırmaktadır."[51] Daha önce de belirtildiği gibi ölümün en belirgin özelliği, varlığı birinci derecede ortaya çıkaran, başka bir deyişle varlığı varlık, yapan ve onu ayakta tutan bilinçli insanı, gerçekliğinden soyutlamasıdır. Buna paralel olarak yine ölüm, zamanı da durdurmakta ve ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bilinç, kendinde bloke edilmektedir. Çünkü bilinç, ölümden sonra insan gerçekliğinde bulunmadığından onun varlığına etki etmemekte ve insan gerçekliğinin başkası-için-varlığı, ölümle bir daha karşılaşmamaktadır. İnsan gerçeği, ölümden sonra kendisinde-varlığın değişik formlarında veya formları sebebiyle varlığını sürdürür. Yani o, kendisinde varlık olarak kalır. Bunu Sartre şu şekilde belirtir: "Ölüm benim olanaklarımın olumsuzlaştırılmasından başka şey değildir. Yıkımdan başka şey olmayan ölüm, kendinde-olan gibi kendi varlığımın bir pozisyonudur."[52]

Bu bağlamda Sartre'ın ele aldığı konulardan biri de başkası-için-varlığın mutlak ve tartışmasız bir gerçekliği içermesidir. Bir başka deyişle, başkası-için- varlığın da benzer ve bilinçli bir varlık gibi varlığa sahip olmasıdır. Çünkü bilinç, ölümden sonra başkası-için-varlığın *tek ölçüsü*[53] olarak geride kalır. Bundan dolayı Sartre'a göre başkası-için-varlık, ölümden sonra devam etmekte ve sonsuzluğa uzanan bir özellik sergilemektedir.

4- ÖLÜMDEN SONRA VAROLMAK

Sartre'a göre ölümden sonra varolmak, başkasının ben'liğinde veya başkasının bilincinde eğlence olmak değildir. Bu, anıların bilinçte gelişi güzel canlanması diğer bir anlatımla anımsanması da değildir. Dolayısıyla başkası-için-kendi varlığım, başkası onu hatırladığı sürece var olur. Fakat diğer açıdan baktığımda, başkasının bedeninin de ölümden sonra kadavraya dönüşeceğini bilirim. Çünkü canlı

beden, organik bir bütünlük oluşturur. Bu bütünlüğün parçaları aynı zamanda bu birlikteliğin ilişkilerine bağlıdır. Ölüm olayında, bu gizli ve görülmeyen ilişkiler biter ve bedenin canlılığı ortadan kalkar. Sonuçta, birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan ve sonsuz bölünebilen bir ceset ortaya çıkar.

Sartre'a göre bu değişim ölümü meydana getiren dış faktörler tarafından tamamlanır. Bu etkenler; kazalar, hastalığa yol açan mikroplar... vs. olup, bunlar gerek gençlikte, gerekse ihtiyarlıkta görülebilir. Bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ölüm, sebep ve etkenleri bakımından birbirinden ayrı değildir. Bundan dolayı ölüm, insan gerçekliği ve varlığının ölçülerinde değişiklik yapmamakta fakat buna karşın, başkasında, insan gerçekliğinin bağlantısını yıkmaktadır.

Bu açıklamalara bağlı olarak Sartre'in ölüm konusunda düşüncelerini şöyle genelleyebiliriz:

Ölüm, dış faktörlere bağlı olarak ortaya çıkar. Sartre, bununla ilgili düşüncelerini özetle *L'Etre et Le Néant* (Varlık ve Yokluk) adlı eserinde şöyle belirtir: "İnsan tamamen doğanın pençeleri arasındadır. Bu durum, her an bedeni ve ruhu risk altında tutarak, insanın ölümünü hazırlamaktadır..."[54] Burada şu soruları sorabiliriz: Acaba bu etkenler ruhu nasıl yok etmektedir? Bilinç ortadan nasıl kaldırılmaktadır...? Sartre bu ve benzeri soruları şöyle yanıtlıyor: "Korku, dünyada kendimin sıkıldığını ortaya koymaktır. Dünyada tehlike altında olan bu obje, benim. Diğer bir anlatımla bu, benim objektif varlığımdan başkası değildir. Çünkü dış etkenler, objektif varlığımı tehdit etmekte ve yok etmektedirler. Bu da ölümden başkası değildir."[55] Bunu diğer bir anlatımla şöyle açıklamak gerekir: Kendisi-için-varlığım, objektif varlığımı başkası için yıkmakta ve ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bilinç, kendinde bir varlıktır, çünkü hiçbir şey ona etki edemez. Dolayısıyla, Sartre'a göre "bilincin izleri, ortadan tamamen kaldırılamaz ve yok edilemez."[56]

İnsan varlığı, ölümden sonra kendinde-varlık olarak dondurulmuş ve geçmişte kalmıştır. Bundan dolayı anı, ölümden sonra başkası-için-varlık olarak devam eder. Bu bağlamda başkası-için-varlığın aynı zamanda kendisinde de varlık olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir anlatımla bu durum, başkası-için-varlığın aktif olmamasıdır.

Başkası-için-varlığın, bir başka varlığa bağlı olduğunu yine anımsatmamız gerekir. Zira başkası-için-varlık, ölüm tarafından yok edilir. Bu da cesetten başka şey değildir. Ceset başkası-için-varlık olup, ölümde ortaya çıkar. Buna karşın ölümden sonra başkası-için-varlığm devamlılığı olanaklı değildir.

Başkası-için-varlığın bir fenomen olmasından ne anlıyoruz?[57] Bunu şöyle açıklayabiliriz: Masanın üzerinde herhangi bir kitap, nesne olarak bulunduğu sürece bu bende bir kitap düşüncesi olarak bulunacaktır. Fakat ölmüş herhangi birisinin başkası-için-varlığı, kitap düşüncesi gibi bizde yer almaz. Çünkü ölen birisi dünyada gerçek özelliğini ve konumunu kaybetmiştir. Dolayısıyla onunla asla karşı karşıya gelemeyiz ve gelmemiz de olanaklı değildir.

Sartre'a göre, "ölümden sonra başkası-için-varlık, varlığına devam eder."[58] Yine ona göre, herhangi birisinin başkası-için-varlığı, benimle o kişinin anısı arasında tek ayırımdır. Herhangi birisinin bu anısı yalnız kendi ölümüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla, başkasının anısıyla, benim anım arasında bir ayırım olan başkası-için- varlık, işlevini yerine getiremez.

Sonuç olarak, Sartre'a göre insan varlığının en belirgin özelliğinden biri olan ölüm; özgürlüğümüzü elimizden almakta, insanların tüm beklentilerini, tüm projelerini yıkarak yaşamın anlamını silmekte ve ortadan kaldırmaktadır.

KAYNAKÇA:

Choron, Jacques. *La mort et La pensée occidentale. (Ölüm ve Batı Düşüncesi)*, Paris:Eds. Payot, 1969.

Cicero, M. Montaigne. *The Complete Essasys of Montaigne*. Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965.

Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yay., 1997.

Dastur, Françoise. *La Mort (Ölüm)* Paris: Hatier, 1994.

Dictionnaire de la Langue Française-Le Petit Robert. Paris: 1989.

Foulquié, Paul. *L'existentialisme(Varoluşçuluk)* 20 e éd., Paris: P.U.F., 1989.

Heidegger, Martin. *Etre et Temps (Varlık ve Zaman)* Trad. F. Vezin, Paris: Gallimard, 1986.

Jankélévitch, Vladimir. *La Mort (Ölüm)*. Paris: Flammarion, 1977.

Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie (Felsefeye Giriş)*. Traduit de L'Allemand par Jeanne Hersch, Paris: Eds. du Club France Loisirs, 1991.

Karakaya, Talip. "Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", Felsefe Dünyası Dergisi. Sayı: 38, Ankara, 2003/2, ss. 119-130.

-*Çağdaş Felsefî Düşünceler*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000.

Koç, Emel. *"Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm", Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 29, Ankara, Temmuz 1999-1, ss. 35-46.

Korlaelçi, Murtaza. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 67, 1994.

Manilius, Montaigne. *The Complete Essasys of Montaigne*. Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965,

Montaigne. *The Complete Essasys of Montaigne*. Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965.

St. Augustine. Montaigne. *The Complete Essasys of Montaigne*. Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965.

Sartre, Jean-Paul. *L'Etre et le Néant (Varlık ve Yokluk)*. Paris: Eds. Gallimard, 1943.

-*La République du Silence (Sessizliğin Hakimiyeti)*, Situations III, Paris: Gallimard.

-*L'existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk bir hümanizmdir)*. Paris: Nagel, 1946.

Seneca. Montaigne. *The Complete Essasys of Montaigne*. Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965.

Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: BDS Yay., Çetin Matbaası, 1992.

Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. Çev. Z. İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yay., 1999.

DİPNOTLAR

1. Vladimir Jankélévitch, *La Mort (Ölüm)*, Paris: Flammarion, 1977, ss. 40-41, 65, 80.

2. Ciçero, M. Montaigne, *The Complete Essasys of Montaigne*, Çev. Donald Frame, Stanford: Stanford University Press, 1965, s. 56.

3. Seneca, Montaigne, *a.g.e.*, s.61.

4. St. Augustine, Montaigne, *a.g.e.*, s. 63.

5. Manilius, Montaigne, *a.g.e.*, s. 65.

6. Montaigne, *a.g.e.*, s. 67.

7. Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant (Varlık ve Yokluk)*, Paris: Eds. Gallimard, 1943, ss. 589-661.

8. Paul Foulquié, *L'existentialisme(Varoluşçuluk)*, 20 e éd., Paris: P.U.F., 1989.

9. Jean-Paul Sartre, *La République du Silence (Sessizliğin Hakimiyeti)*, Situations III, Paris: Gallimard, s. 220.

10. Jean-Paul Sartre, *L'être et Le néant*, Paris: Gallimard, 1943, s. 616.

11. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s.616.

12. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 616.

13. Jacques Choron, *La mort et La pensée occidentale (Ölüm ve Batı Düşüncesi)*, Paris: Eds. Payot, 1969, s. 211.

14. Martin Heidegger, *Etre et Temps (Varlık ve Zaman)*, trad. F. Vezin, Paris: Gallimard, 1986, s. 321.

15. A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yay., 1997, ss. 63-65.

16. A. Kadir Çüçen, *a.g.e.*, ss. 47-48.

17. A. Kadir Çüçen, *a.g.e.*, ss. 59, 63, 122, 191-192.

18. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie (Felsefeye Giriş)*, Traduit de L'Allemand par Jeanne Hersch, Paris: Eds. du Club France Loisirs, 1991, s. 116.

19. Talip Karakaya, *"Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi", Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 38, Ankara: 2003/2, s. 120.

20. Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul: BDS Yay., Çetin Matbaası, 1992, s. 702.

21. Talip Karakaya, *a.g.e.*,s.120.

22. Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev. Z. İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yay., 1999, s.72.

23. Afşar Timuçin, *a.g.e.*, s. 702.

24. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 617.

25. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 619.

26. "Attendre qqch, qqn", dans *Dictionnaire de la Langue Française-Le Petit Robert*, Paris, 1989, s. 125.

27. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s.619.

28. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, ss. 623-624.

29. Emel Koç, *"Yunus Emre ve Egzistansiyalistlerde Zamansallık ve Ölüm", Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 29, Ankara, Temmuz 1999-1, ss. 39-40.

30. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 624.

31. Françoise Dastur, *La Mort (Ölüm)*, Paris: Hatier, 1994, s. 58.

32. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 626 ve 628.

33. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 630.

34. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 630.

35. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 546 ve 612.

36. Jean Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 624.

37. Le Petit Robert, Paris, 1989, s. 1581.

38. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme (Varoluşçuluk bir hümanizmdir)*, Paris: Nagel, 1946, s. 21.

39. Jacques Choron, *a.g.e.*, s. 213.

40. Murtaza Korlaelçi, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 67, 1994, s. 67.

41. Murtaza Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 35, 46.

42. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 624.

43. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 621.

44. Talip Karakaya, *Çağdaş Felsefî Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000, s. 78.

45. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 631.

46. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 632.

47. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 632.

48. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 632.

49. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 632.

50. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 632.

51. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 625.

52. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 625.

53. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 629.

54. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 621.

55. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 348.

56. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 507.

57. Talip Karakaya, *Emmanuel Mounier, Critique de l'existentialisme (Emmanuel Mounier, Varoluşçuluğun Eleştirisi)*, Thése de Doctorat, Üniv.de Paris-I, T.I, Paris, 1997, ss. 34-38.

58. Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 513.

"Özgürlük - din - bilim ilişkisinin felsefe aynasına yansımaları"

Eyüp Erdoğan

Kendisini nesnenin karşısında bulan ve kendisini belirleyebilen bir varlık olarak öznenin, etkin bilincinin doğal itkisi olan, sınırlanmamış ve engellenmemiş olma halindeki özgürlüğünü yaşayabilmesi için aşması gereken, ama asla aşamadığı iki kaçınılmaz günceli vardır; varlığının son bulduğu mutlak belirsizliği olan ***ölüm*** ve geçmişin sonsuzluğundan gelip, hiç durmadan geleceğin gizlerine akmaktalığıyla özneyi yaşamın sınırına sürükleyen ***zaman***. İnsan varlığının sınır-durumlarını oluşturmakta olan bu kaçınılmaz aktüeller, öznenin istenci dışında belirlenmiş ve ona dayatılmış olan "yazgısal" zorunluluğudur.

Ölüm ve zaman sınır-durumlarını aşamayan öznenin elinde kalan sadece yaşamıdır. Fakat öznenin yaşamını özgür istenci doğrultusunda belirleyebildiğini söylemekte o kadar kolay değildir. Doğaüstü varlıklar ve onlardan aldıklarını iddia ettikleri yetkiyle, özneyi yaşamı süresince belirlemeye çalışan monarşik, veya oligarşik veya dini kurumlar, özneyi edilgin bir bilinçlilik haline getirmekle kalmayıp, tek kurtuluşu olan ölüm hakkını da elinden almışlardır. Bu yüzden özgürlük dünden bugüne ve bugünden yarma aktarılacak olan bir problematik olarak karşımızda duradurmaktadır.

ANTİK ÇAĞDA ÖZGÜRLÜK ve TANRI İLİŞKİSİ

İlkçağ'da, insanın en parlak yaratılarından olan felsefenin, kendisine ölüm ve zaman kavramlarının uygulanamadığı tanrıların etkisi altında olmadığı söylenemese de, tanrılarla hesaplaşmaya başladığı bir gerçektir. Bu hesaplaşmaya cesaret veren etken, doğuda bütün gücüyle esmekte olan yaratıcı, kontrol edeci, ilahi ve aşkın din rüzgârlarının, Yunan'a ancak cılız bir esinti olarak ulaşabilmiş ve bu yüzden organize bir rahipler sınıfı oluşturamamış olmasına bağlanabilir.

Yunan'da, rahipler sınıfının yerini düşünürlerin almış olması, her türlü dış etkiden -özellikle doğa üstü güçlerden- bağımsız, kendi istenç ve düşüncesi doğrultusunda yaşamını sürdürebilen özneler yaratmaya yetmemiştir. Bu yüzden, öz-

gürlük üzerine söylemleri hiç eskimemiş olan Yunan'ın en parlak bilinçlerinin, tanrıların etkisinden kurtulamamış olduklarını göz ardı ederek felsefe yapmaya çalışmak, felsefenin -pejoratif anlamda- spekülatif bir karakter kazanmasına yol açabilir. Nitekim Platon, kozmolojisini anlattığı Timaios'da, fiziksel dünyanın yaratıcısı olarak, hem noetik olan hem de tinsel olmayan dünyanın dışında bulunan en üstün tanrı olarak ifade ettiği Demiurgos'u göstermekle kalmayıp, küçük tanrıların, yıldız tanrılarının, ruhların varlığından bahsetmiş, ardından küçük tanrının da yardımıyla, tanrının, uzayda gökcisimlerini, insanları, hayvanları, bitkileri yaptığını söylemiş olması –bunun bütün Platonculuğu içeren bir konu olmayacağını söyleyenler olsa da-, Platon'un, sınırlanmamış ve engellenmemiş olma halindeki özgürlüğünü yaşayabilen bir özne olup olamadığı sorusunu akla getirmektedir.

Özgürlük üzerine en değerli söylemlerin tarihe armağan edildiği bu dönemde, insan varlığının tanrılardan kurtarılamamış olması bir yana, köle olmaklığının felsefe tarafından tescillenmiş olması bugünkü aporialarımızın en önemli kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Nitekim, Aristoteles'e göre köle sadece, hayatın kolaylaştırılması için gerekli olan 'canlı bir mal'dır. Efendinin üretim tezgâhlarında kölenin yerine kullanabileceği başka bir şey bulsa, köleye gereksinim duymayacağını söyleyen Aristoteles, salt maddeden, salt forma değin -ki salt form evrenin ereksel tanrısıdır- yaptığı doğa merdiveninde orta yere koyduğu insanı kendi içerisinde basamaklandırmak yoluyla alt ve üst sınıflara ayırmıştır. Bu yüzden köleyi köle olarak tutan, efendinin daima efendi olarak kalmasını sağlayan "yazgı", doğanın verdiği, bedensel ve zihinsel güçler doğrultusunda ortaya çıkan ayrımlardır. Özgürlük veya kölelik doğa tarafından tayin edilmektedir. Aristoteles, ne gariptir ki, kendisi gibi insan olan kölenin ancak aşağı türden bir akla sahip olduğunu düşünecek kadar öte gitmiştir.[1]

İnsan varlığının yazgısını değiştirme dynamisine sahip adaylardan biri olan "bilim"e en önemli ivmeyi verdiği düşünülen Aristoteles'in ortaya koyduğu -sonradan katılaştırılacak olan- 'kosmos modeli' sadece evren düzenini değil, aynı zamanda eşitsizliği de insanların yazgısı haline getirmiştir. Bu modele göre, gökyüzündeki her şey, düzenli ve değişmez bir şekilde, evrenin merkezide bulunan dünya etrafında dönmektedir. Evren, sıralı, çok düzenli, doğalar bütünüdür. En dışta ise, evrendeki her türlü devinimin nedeni olan tanrı bulunmaktadır. Artık "evrende bir şey ne kadar değişirse, o kadar aynı şeydir; çünkü dünyadaki bireyler değişse, görünüp yok olsa da, dünyanın kendisi değişmez; doğalar aynı kalır. Hatta bunun için doğadırlar."[2]

Aristoteles insanı, kendisine aşkın olan tanrı dışında varolan her şeyi kapsayan evren sistemi içinde, değişme olgusunu doğanın temel bir olgusu haline getirmiş olmasına ve bunu kavramsal çerçeveyle açıklamaya çalışmasına rağmen, değişmeyen sınıflar ayırımıyla, değişmez bir yazgıya mahkum etse de, yunan felsefesi gelişim süreci içinde din ile karşıt bir söyleme ulaşabilmiştir. Nitekim, Aristoteles'ten sonraki dönemde düşünürler "yaşam bilgeliği" öğretisini dini inancın yerine koymak istemişler bunun dayanağını da felsefede aramışlardır. Bu doğrultuda gelişen tarih içerisinde, Hellenistik dönemdeki Yunan kültürünün Akdeniz havzasındaki yayılışında kurulmuş olan İskenderiye, toplumsal yapısı, ekonomisi, üniversitesi ve en önemlisi özgür ortamıyla Modernçağ ile aralarında analoji kurulan bir kültür yaratmıştır. Entelektüel yaşamda "tek kişinin mutluluğu"nu kendisine sorun yapmış olan Hellenizm-Roma felsefesinin hakim olduğu bu dönemde bilim, dallara ayrılmış yapısıyla çok parlak ürünler vermiş, tarihindeki en önemli dönem-

lerden birini yaşamıştır.

Ne yazık ki İskenderiye kültürü, geçen zaman içinde, doğu mistisizminin ve Mısır kültürünün etkisinde kalan yöneticiler yüzünden, doğa üstü güçlerin etkisine açık bir kültür olmaya başlamış ve sonuçta Yunan kökenli bilim insanlarının kovuşturmaya uğradığı bir yer olmuştur. Nitekim, Antik Çağın en büyük astronomu sayılan Hiparkos'un İskenderiye'yi terk edip çalışmalarına Rodos adasında devam etmesi bu durumun en çarpıcı örneklerden birisini oluşturur.[3] Çok geçmeden Roma İmparatorluğu içerisinde, Doğu ve Batı dinlerinin kaynaşması felsefeyi de etkilemiş, felsefenin dini bir karakter almasına neden olmuştur.

İnsanlığı, kurtarabilmek için ruhları kayra Tanrının krallığına götürmeye gelen, Mesih İsa'nın ardılları, onun misyonunu sürdürdükleri iddiasıyla, bilimin kurtuluş için engel oluşturduğunu söylemekten çekinmemişlerdir. Tinsel etkinliği, gerçekliğin özü olarak gören din adamları, bu engelden kurtulmak için geniş halk kitlelerini arkalarına alarak bilim adamlarına karşı saldırıya geçmişlerdir. M.S. 415'te Patriark Cyril'in kışkırtması sonucu, İskenderiye'li astronom Theo'nun kızı matematikçi Hypatia'nın kalabalık tarafından vahşice öldürülmesiyle, Modernçağ'ın yansıması sayabileceğimiz İskenderiye'de insan varlığının özgürlüğü karanlığa gömülmüş ve uzun yüzyıllar karanlık insan varlığının yazgısı olmuştur. Oysa karanlığın efendileri bu durumdan memnundurlar. Onlara göre, en önemli misyon olan kayra gerçekleştirilmiş, tutsak olan ruhlar kurtarılmış ve Tanrının krallığındaki yerlerini almaları sağlanmıştır.

ORTAÇAĞIN TANRISAL DÜNYA GÖRÜŞÜ İÇERİSİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN YERİ

Mesih'in yeryüzüne inmesiyle ölüm ve zaman sınırları içerisinde ki insan varlığının "yazgısal" zorunluluklarının hakimiyeti, Dünya'yı özgür istenciyle hiçten var etmiş, bunu sağlayabilmek içinde insan varlığının özgürlüğünü yok etmesi gerekmiş olan tek bir Tanrının eline geçmiştir. Köklerini İlkçağda bulduğumuz, köleyi efendisine mutlak itaate götüren ayırım, Ortaçağ karanlığında en derin şekline ulaşmış ve kulluk olarak evrilmiştir. İnsan artık yalnızca köle değil, aynı zamanda 'kul' dur. Ama hâlâ kaçınılmaz olan ölüm yazgısına mahkûmdur. İşte insan varlığının bu dünyadaki varoluşunun son bulacağı gerçeği karşısında duyduğu korku üzerine inşa edilmiş olan ilahi dinler, ölümden sonraki dünya ile kendilerine taraftar toplamakta hiç de zorlanmamışlardır. Çünkü, ölümden sonraki yaşam anlatısı, insan varlığının kaçınılmaz güncelliklerinden dolayı tüm yaşamına yayılan, sonsuz bir evren karşısındaki, sonluluğunun yarattığı iç sıkıntısını, bir nebze olsun ortadan kaldırmıştır. İnanan insan için ölümün getirdiği korku ve kaygı ortadan kalkmıştır kalkmasına, ama onun yerini bir başka korku ve kaygı almıştır. O da insan varlığının özgürlüğüne kavuşmasını engellemek, bu sayede Tanrının özgürlüğünü koruyabilmek için, genelin iyiliği adına ve insanın kendisine yabancılaşması pahasına konulmuş olan kuralların çiğnendiğinde, ceza çekmek üzere gideceği yer olan "cehennem korkusu"nun ta kendisidir.

İsa, insan varlığının sınır-durumu olan ölümünü, smır-kavram haline getirerek, yeni bir başlangıç yapma vaadiyle, ölümden sonraki dirilişi, bir tohumun çürüdükten sonra yeniden canlanıp bitkiye dönüşmesine benzetmiştir. Bunu, Tanrının yeniden diriltmek için bedene ihtiyaç duymayacağını ve yeniden diriliş için ruhun yeterli olacağını ifade etmeye çalıştığı şu benzetmesiyle açıklamıştır; "Buğ-

day elde etmek için, buğday bitkisini değil buğday tohumunu ekersin". Ona göre, Tanrının her tohuma mahsus özel bir bitki verdiği gibi, insanın tohumu olan ruhu için de kendine has bir beden vermiştir. Ruh ölmediğine göre, yeniden dirilişte, o ruhtan aynı beden yeniden dirilecektir. İşte "ölülerin dirilişi böyledir. Beden çürümeye mahkûm olarak gömülür, çürümez olarak diriltilir. Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak diriltilir."[4]

İsa'nın sözleri çok açıktır:

"...Kardeşler, şunu demek istiyorum, et ve kan Tanrı'nın Egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz.

İşte, size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınınca hepimiz bir anda, bir göz kırpmasında değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölüler çürümez olarak dirilecek ve biz de değiştirileceğiz. Çünkü bu çürüyen varlığımız çürümezliği, bu ölümlü varlığımız ölümsüzlüğü giymelidir. Çürüyen ve ölümlü olan varlığımız çürümezliği ve ölümsüzlüğü giyince, 'Ölüm yok edildi, zafer kazanıldı!' diye yazılmış olan söz yerine gelecektir."[5]

Ölümün ardından geleceği vaat edilen Tanrının krallığındaki ikinci yaşamın en önemli delili Tanrının gönderdiği varsayılan kutsal kitaplardır. İnananlar için her kelimesi kutsal olan bu sözlerin tutarlı olmaları kitaptan beklenen en önemli özelliklerden biridir. Fakat, bu konuda İncil'ler arasında can alıcı uyuşmazlıklar olması düşündürücüdür. İnsan varlığının dünyaya atılmış olduğunu, ölüme yazgılı bir yaşam sürdüğünü, dinin ve cehennemin bu yaşamın devamı olduğunu, düşünen Samuel Beckett, "Godot'yu Beklerken" adlı oyununda, dikkatleri İsa'nın, babasının yanına giderken yanına hırsızlardan birini alıp almadığı konusundaki İncil'ler arasında bulunan tutarsızlığa çeker.

Oyunun karakterlerinden Viladimir, diğer karakter Estragon'a iki hırsızın, kurtarıcıları ile birlikte çarmıha gerilmelerini ve kurtarıcılarının birini kurtarıp, diğerini lanetlemesini anlatırken, hırsızların, kurtarıcılarının kendilerini ölümden kurtarmadığı için, ona küfür ettiklerini, Havarilerin dördünün de orada ya da oralarda bir yede olduğu halde yalnızca birisinin kurtarılan hırsızdan söz ettiğini, diğer üçünden ikisinin hiçbir hırsızdan söz etmediğini, üçüncüsünün ise ikisinin de İsa'ya sövdüğünü yazmış olduğunu söyler.[6]

Viladimir'in bahsettiği kurtarıcı, İsa'dır. Dört İncil'de de "İsa'nın Ölümü" adlı bölümden önce gelen "İsa Çarmıha Geriliyor" adlı bölümde gerçektende Viladimir'in bahsettiği gibi farklılıklar vardır:

Matta'da ; "İsa ile birlikte çarmıha gerilmiş olan haydutlar da O'na aynı şekilde hakaret ettiler." [7]

Markos'da; "İsa ile birlikte çarmıha gerilmiş olanlarda O'na hakaret ettiler."[8]

Luka'da; "... İsa ile birlikte idam edilmek üzere ayrıca iki suçlu da götürülüyordu. Kafatası denilen yere vardıklarında İsa'yı biri sağında öbürü solunda olmak üzere, iki suçlu ile birlikte çarmıha gerdiler... Çarmıhta asılı duran suçlulardan biri O'na, "Sen Mesih değil misin? Haydi, kendini de bizi de kurtar!" diye küfür etti. Ne var ki, öbür suçlu onu azarladı. "Sen de Tanrı korkusu da mı yok?" diye karşılık verdi. "Sen de aynı cezayı çekiyorsun. Nitekim biz haklı olarak cezalandırılıyor, yaptıklarımızın karşılığını alıyoruz. Oysa bu adam hiç bir kötülük yapmamıştır." Sonra, "Ey İsa, kendi egemenliğine girdiğinde beni an" dedi. İsa ona, "Sana doğrusunu söyleyeyim, sen bugün benimle birlikte cennette olacaksın" dedi.[9]

Yuhanna'da ise; "O'nunla birlikte iki kişiyi daha, İsa ortada, onlarda iki yanında olmak üzere çarmıha gerdiler..."[10] şeklinde ifade edilmiştir.

İnsan varlığı ölümünle sınırlanmış yaşamında, Monarkların kılıcı altındaki tutsaklığını en karanlık haliyle yaşarken, kurtarıcı olarak ortaya çıkan Mesih, insanlara özgürlük getirdiğini söyler. "Mesih bizi özgürlük için özgür kıldı. Bunun için dayanın. Bir daha kölelik boyunduruğunu takınmayın."[11]

Kaçınılmaz aktüellerini değiştirme kudretine sahip olmayan insanın bir kerelik verilmiş olan yaşamı, ölümden sonrasındaki yaşamla bir anlam kazanabilirdi artık. Ölümden sonraki mutlu yaşama kavuşabilmenin bedeli ise, ölümün aşılamaz duvarları içerisindeki yaşamın özgürlünden vazgeçip, Tanrının belirlediği yazgıyı yaşamaktır. Yeni kral Tanrıdır artık. Nitekim İsa'nın insanları Tanrının krallığına daveti manidardır. Ne yazık ki Mesih'in vadettiği özgürlük de mutlak bir özgürlük değildir. Değişecek olan, insanın tebası olduğu monarşik veya oligarşik efendilerinin boyunduruklarından çıkıp, Tanrının krallığında kul olmasıdır. Sonuçta, insan varlığı Tanrının krallığında da özgür değildir. Yapması ve yapmaması gerekenler, ona iletilmiştir. Yaşamında yazgısının dışına çıkarsa ceza, çıkmazsa ödül görecektir. Bu ödül veya ceza kaçınılmaz son olan ölümden sonraki ikinci yaşamında verilecektir. Ödül veya cezanın Kur'an da ki anlatımı şöyledir:

"Bunlar Allah'ın yasalarıdır. Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse, Allah onu, içerisinden ırmaklar akan ve içinde temelli kalacakları cennetlere koyacaktır. İşte, büyük başarı budur."[12]

"Kim, Allah'a ve elçisine karşı gelirse ve yasalarını çiğnerse, onu içinde temelli kalacağı ateşe koyacaktır. Ona aşağılayıcı bir azap vardır."[13]

"Doğrusu, ayetlerimizi inkar edenleri bir ateşe yaslayacağız. Derileri piştikçe, azabı tatmaları için, onları başka derilerle değiştireceğiz. Doğrusu, Allah yücedir, bilgedir."[14] (?)

İnsan varlığı ölümle sınırlanmıştır. Bu sınır koşul peygamberleri dahi kapsamaktadır. Tanrının son elçisi olan Muhammet öldü. Öleceğini, sıradan bir ölümlü olduğunu kendisi de biliyordu ve inananlarına bunu zaten söylemişti. Fakat, dramatik olan ölüm İsa'nın ölümüdür. O, Tanrının oğludur. Yani Tanrı oğlu Tanrıdır. Oğul Tanrıdır. Ölüm kapısını çaldığında, Tanrıdan kendisini kurtarmasını ister, ama Tanrı oğlunu bile bu yazgıdan kurtaramaz.

"Bütün ülkenin üzerine öğleyin saat on ikiden saat üçe kadar süren bir karanlık çöktü. Saat üçte İsa yüksek sesle, 'Elohi, Elohi, lema şevaktani?' yani, 'Tanrım, Tanrım, beni niçin terk ettin?' diye bağırdı... İsa, yüksek sesle bağırarak ruhunu teslim etti."[15] Tanrı İsa'yı ölümden kurtarmamıştır. Bu konuda zor durumdaki oğluna bile ayrıcalık tanımazken, sıradan insanlara asla tanımayacağını anlatmak istemiştir. Böylece insanların ölüm yazgısından kurtulabilecekleri gibi bir hayale kapılmalarını önlemiş, ölümden kurtuluş olmadığını, kurtuluşun ölümden sonraki krallığında sunduğu yaşamda olduğunu, bunun içinde teslimiyet gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

Batallie şöyle bunu şöyle yorumlar:

> "Evrenin gecesini parçalayan Tanrı (Eloi! İsa'nın lamma sabachtani'si mi?) kötülüğünün doruğu değil midir? Tanrının kendisi tanrıya yönelerek, 'Beni neden terk ettin ?' diye haykırıyor. Yani: 'Kendi kendimi neden terk ettim?' Veya daha kesin olarak: 'Ne oluyor? Kendimi de oyuna sürecek kadar kendimi unutacak mıyım?'... Bu, duyarsız derinlik noktasındaki gülünçlüğün son sınırına varması değil midir? Yehova çarmıha çivilenerek bağlarından kurtuluyor! Allah, kanlı fetihler oyunu içinde bağlarından kurtuluyor. Kendini tehlikeye atan bu Tanrılar için ilk ölçü sınırsız gülünçlüktür."[16]

Artık insan varlığının yapabileceği tek şey ölümü kabullenmek ve ölümden sonra söz konusu olan kişisel yaşamın devam edeceğini iddia eden öğretiye olan inancıyla avunmaktır. Ölümden sonraki yaşam, içinde yaşadığımız dünyada değildir. Nitekim, İsa bile kaçınılmaz olan ölümü ile bu dünyada kalamamış öte dünyaya yükselmiştir. İsa'nın ölüm yazgısından kurtulamayıp öte dünyaya gidişinin Kur'an'daki anlatımı şöyledir: "Onu öldürdüklerini kesinkes bilemediler. Bilakis, Allah onu kendisine yükseltti."[17]

Bir taraftan ölüm, diğer taraftan sürekli olarak geleceğe doğru bir çizgi boyunca akan, başlangıç ve son ilişkisini tüketerek ilerleyen, ilerleyebilmek için tüketmek zorunda olduğu şeylerden biride insan yaşamı olan zaman, insan varlığını çevreleyen sınır-durumlar olarak karşında duradurmaktadır. Öznenin bu yalın gerçek karşısında elinde kalan tek zaman, içinde yaşamakta olduğu zamandır. Geniş zamanda, fakat geçmiş ya da gelecek zamandan ayrı olarak, şimdiki zaman. Sağın anlamıyla, insanın yaşayabilmekte olduğu tek zaman. Bu yüzden zamanın kaybolup gittiğini bilenler en çok kaygı duyanlardır. Yaşamı, yaşanmamış zamanlarla dolu iken geleceği değil bu günü yaşamalıdır insan. "Zamanı değil artık, geçti. Heyhat! Size vaat edilen şey ne kadarda uzak..."[18]

İnsan varlığının ölüm sınır-durumu, kendisi dışındaki canlılar içinde geçerlidir. Bu evrensel kaçınılmazlık, ölüm olgusunu doğallaştırmıştır. Bu anlamda "Doğum ve ölüm evrenseldir; bu kaderden hiçbir şey kaçamaz."[19] Fakat, canlının kaçınılmazı olan ölüm yaşamın bir parçası değil sınırıdır. Bu anlamda, ölüm tadılamaz bir aktüalitedir. Çünkü, "ölüm bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanamaz."[20]

İslam ritüelleri doğrultusunda, yaşam sınırını aşmış olan özneden artakalan maddi tözün, sonsuz evrene karışacağı çürüme sürecine götürülürken tabutunun üzerine örtülen yeşil bezde yazılı Arapça sözler, geride kalanlara aynı şeyi, yani insan varlığının kaçınılmaz aktüalitesini haykırır: "Her canlı ölümü tadacaktır."[21]

İslam'ın bir başka ritüeli olarak ölüm aktüelinin oluşturduğu sınırı aşan özneden artakalan maddi töze okunan cenaze namazında 'ezan' ve 'kemat' okunmaması da aynı şeyi anlatır. Çünkü, ezan ve kemat, insan yaşam sınırları içerisine girdiğinde kulağına ismiyle birlikte okunmuştur. Bu nükte, Öznelere yaşamın ezan-kemat ve namaz arasındaki zaman kadar az olduğunu anlatır. Öznenin dünyaya geldiğinde kulağına okunan ezan ve kematin ardından kılınması gereken namaz, öznenin tinsel tözü dünyadan ayrıldığında, geride kalan maddi töz musalla taşında yatarken kılınmak üzere ertelenmiştir. Nasıl olsa "her canlı bir gün ölümü tadacaktır".

Ölümün "yazgısal" zorunluluğunu inananlarına her fırsatta hatırlatan İslam'ın yarattığı uygarlıkta bilim ve felsefe adına yaşanan parlak dönemin temelinde dini etkiler yattığı gibi, karanlığa gömülmesinde de dini etkiler önemli bir rol oynamıştır. İslam Uygarlığı parlak döneminde, Allah'ın egemenliğindeki evreni, Allah'a hoş görünmek amacıyla, "ilim Çin'de de olsa gidin" diyen bir peygamberin de verdiği cesaretle, bilime önemli katkılar yapmıştır. Fakat, peygamberin ardından onun misyonunu sürdürmekle görevli olduklarını iddia eden kurum ve kişiler başlangıçta inancı ve doğmaları korumak için, diğer din kitaplarının okunmasını bile yasaklamışlardır. Buna rağmen, özellikle Abbasi halifesi Memun zamanında, Memun'un da mensubu olduğu Mutezile'nin güç kazanması ile, din-felsefe ve ardından din-bilim arasında önemli etkileşimler gerçekleşmiştir. Mutezile'nin akılcı tavrıyla Müslüman alimler, bilimin yasalılık ve nedensellik temeline uygun olarak teoloji yaparlarken güç aldıkları şey, özellikle Mutezile'nin (çizgi dışında olan) "Usulü'l-ham-

se" olarak bilinen temel ilkelerinden biri olan, Allah'ın iyilik yapan insanları ödüllendireceği, kötülük yapan insanları ise cezalandıracağını inancıdır. Diğer taraftan Mutezile'nin yazgının varlığını kabul etmeyip, insanın özgür irade sahibi olduğunu düşünmesi de düşündürücü bir tavırdır.

Filozofları eleştirmek amacıyla kaleme aldığı "Tehafütü'l-felasife" (Felsefenin Reddi) adlı eseriyle ün kazanmış olan Gazali'nin[22] en bilinen mensuplarından biri olduğu Eşariliğin, Mutezile'nin aklı salt bir kriter olarak kabul ettiği yaklaşımı doğru bulmaması nedeniyle çıkan çatışmada dogmatik dine ilk esir düşen felsefe olmuştur. "Gazali'nin (Seyid Hüseyin Nasır onu minnetle, 'bilimi bastırarak köktenciliği kurtarmış' bir adam olarak tanımlamaktadır) çıkışına kadar, rasyonalist felsefeye karşı tutarlı bir çürütme girişiminde bulunulmamış olduğundan"[23] bilim bir süre daha göz ardı edilmiş, bundan dolayı da parlak eserler vermeye devam edebilmiş olsa da, Mutezile mensuplarının Memun'dan sonra çok zor günler geçirmiş olduğu bir gerçektir.

> "Doğu'da ve Arap dilinde bilimin çökmesinde dinin hiçbir etkisi olmamıştır denilemez. Söylemeye gerek yoktur ki, bilim geliştikçe bir çok yanlış düşünceleri düzelte düzelte sonunda köklenmiş batıl inançlara ve hatta kutsal geleneklere, belki zorunlu olarak ve istemeyerek saldırır. Hatta, daha önemlisi çok defa bir çok sorunlarda doğru yanlış yerleşmiş ve kesin olarak kabul edilmiş bilgileri de sarsarak bunların yerine çekimserlik ve şüphe kor ve belki bu suretle sosyal dengeyi bile bozacak olur. İşte tam bu sırada biraz korkak veya çok az ihtiyatlı adamlar bulunursa, bilimin ilerlemesinin toplumun düzenini bozacağı korkusuyla bu adamların ileri hareketleri durdurmaya kalkmaları tarihte az görülen şeylerden değildir."[24]

MODERN BİLİM VE FELSEFEDE ÖZGÜRLEŞEN İNSAN

Agnostisizmin ardına saklanan doğa üstü varlıklar ve gücünü doğa üstü varlıklardan alan dini kurumlar, krallıklarındaki kullar üzerinde egemenlik kurabilmek için başlangıçta ödül olan cennetti kullanmışlardır. Fakat zaman içinde insanlık kurtuluşa erme konusunda şüpheye düştüğünde, aşkın ve mutlak bir gerçeklik olan Tanrının krallığıyla, içkin ve mutlak monarkın krallığını karşılaştırıp aralarındaki farkın sadece aşkınlık ve içkinlik olduğunu anladıklarında dini kurumlar, egemenliklerini sürdürebilmek için, ceza olan cehennem ateşini kullanmaya başlamışlardır. Kaçınılmaz olan ölüm ve itaat edilmediğinde gidilecek olan cehennem korkusu, insanları Tanrının krallığına itaat etmeye zorlamıştır. Korku dayanağı ile ayakta tutulan din egemenliğinin başarısızlığı söz konusu bile değildir. Bu noktada, Protagoras'ın ardıllarından olan Prodikos'un 'güvenlik içinde olmayan insan varlıklarının varoluşlarını devam ettirmelerine katkıda bulunan her şeyi dinin temeli olarak gördükleri saptaması' ve ardından Kritas'ın dinin 'insanları idare edebilmek için, onların kalplerinde korku yaratmayı hedeflemiş bilge bir kişinin icadı olduğu' sözleri akla gelmektedir.

Bir yanda ölüm yazgısının tehdidi, diğer yanda ölüm sonrasındaki cehennem korkusuyla sindirilmiş olan özne kendisini özgürlüğüne ulaştıracak yeni kurtarıcı olarak beliren bilim sayesinde umutlanmıştır. Öznenin özgürlüğüne kavuşabilmek için doğa üstünü yenmesi gerektiğini, doğa üstünü yenebilmek içinde öncelikle doğayı yenmesi gerektiğini kavradığında tek silahı **bilim** olmuştur. Ancak bilim

savaşını kazanmasının ardından toplumsal, siyasal, dini veya düşünsel savaşlara kalkışabilmiştir.

Öznenin, doğaüstünden aldıkları güçle yazgılara hükmeden kurumlara karşı başkaldırısı Kopernik'le başlar. Bu savaş, öznenin yazgısını tutsak almış olan dinle, insanlığın yeni kurtarıcısı olan bilimin, başka bir ifadeyle doğaüstü güçlerle doğal güçlerin yeni olmayan, ama başka bir boyut kazanmış olan savaşıdır. Aristoteles bilimiyle desteklenmiş, doğa üstü güçlerin yönettiği, değiştirilemez, katı ve düzenli evrende kul, köle olarak yaşayan insan varlığı, Kopernik'in evrenin hiç de Aristoteles'in söylediği gibi olmadığını ortaya koymasıyla uzun süren karanlığından çıkmaya başlamıştır. Kopernik, Dünya'yı evrenim merkezindeki kutsal yerinden almış, sıradan gezegenlerin yanma koymuştur. Genelde bu durumun özneyi son derece sarsmış olduğu söylenir. Oysa asıl sarsılanlar doğa üstününden aldıkları güçle özneye hükmeden, monarşik, oligarşik ve dini kurumlar olmuştur. Çünkü, değişim demek, egemenlerin değişmez evrende süren değişmez hakimiyetlerinin tehlikeye girmesi, kul, köle olan insan varlığının yazgısını değiştirmesi, özgürlüğünün bilimcini yaşayan bir özne olması demektir.

Daha önce Geç Antikçağ'da ve İslam Uygarlığında yaşanmış, ama her ikisinde de dinin kazanmış olduğu, din ve bilim arasındaki savaşta, bilimin bu dönemdeki ilk kaybı Kopernik sisteminin yandaşı olduğu için yakılarak öldürülen Bruno olmuştur. Bir başka isim olan Galileo hayatını kaybetmemiş ama uzun tutukluluk dönemleri geçirmiştir. Söylentiye göre yargılandığı sırada canını kurtarabilmek için dünyanın döndüğünü inkâr etse de, salondan çıkarken "yinede dünya dönüyor" demesi, rivayet dahi olsa, tutsaklıktan kurtulmanın bir sloganı olarak daima hatırlanacaktır.

Kilise, Galileo'yu ev hapsine çarptırılmıştır, ama Galileo'da boş durmamış Tanrıyı doğadan uzaklaştırmıştır. Daha önce, doğada gerçekleşen her olayın nedeni Tanrı iken, Galileo ile birlikte olayların "niçin" meydana geldiği önemini yitirmiştir. Artık sadece "nasıl" meydana geldiği önem kazanmıştır. Galileo'nun teleskobunu gökyüzüne çevirmesiyle, gök cisimlerinin Aristoteles'in ve İsa'nın söylediği gibi, canlı, ruhlu varlıklar olmadığı, tıpkı dünya gibi kayalardan, taşlardan ibaret bir kütle olduğu anlaşılmıştır.

Değişen sadece evren, gök cisimleri ve Dünya'nın ifade ettiği anlamlar değildir. Doğa artık transendental yöntemlerle değil, devrim nitelindeki empirik yöntemle, a posteriorik bilgi için incelenmektedir. Bilimde gerçekleşen bu yöntem değişikliğiyle insan yasaklanmış olan kendi bedenini dahi incelemeye başlamıştır. İlk olarak öğrendiği şeylerden biri Harvey'in keşfettiği kan dolaşımının doğru halidir. Dinsel bir bakış açısıyla şekillenmiş olan Galen anatomisinde "hayvansal ruh" bütün vücuda yaygın bir tözdür. Bu töz ve vücut her şeyi belirleyen, Tanrı tarafından belirlenmiş bir amaç doğrultusunda yaratılmıştır. Bu amaç; Tanrının belirlediği yazgıyı yaşamaktan başka ne olabilir? Çünkü Tanrı her şeyi belirler ve evrende onun iradesi dışında hiçbir şey olmaz. Bu yüzdendir ki Musevilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların Galen'i kabul etmeleri hiç şaşırtıcı değildir.[25] Çünkü agnostik bir doğanın, doğa üstü güçlerin tekeline girmesi doğaldır. Bu konudaki Descartes'ın ifadesi şöyledir;

> "Bizden daha üst düzeyde olan şeylere, aynı düzeyde olduklarımıza göre, doğal olarak hayranlık duyarız. Bulutları, bazı dağların zirvelerinden biraz daha yukarıda oldukları halde, -onlara bakmak için gözümüzü göklere çevirmek zorunda olduğumuzdan- öyle yükseklerde hayal ederiz ki, ozan ve ressamlar bulutların içinde Tanrının tahtını görürler."[26]

Evreni doldurduğu sanılan doğa üstü ve irrasyonel kuvvetlerin bir simgesi olan mıknatısın, doğal bir cisim, saldığı görünmez etkininde doğal bir güç olduğu Gilbert tarafından ortaya konduğunda bir giz daha çözülmüştür. Her yönüyle sihirlerle dolu olduğuna inanılan doğa, büyücülerin sihirbazların elinden, bilim insanın eline geçmeye başlamıştır.

İki evren;Yer ve gök. Yer; insan, hayvan ve bitkilerin yaşam alanı, gök; Tanrı, melekler ve cinlerin yaşam alanı. İlk ve Ortaçağda yaşanan bu ayırım, ancak Kopernik'le başlayan Galileo ve Newton'la son bulan bir süreçte ortadan kaldırılabilmiştir. Tümel bir evren anlayışıyla, gerek yeryüzünün, gerekse gökyüzünün aynı ve değişmez mekanik yasalara tabi olduğunun ortaya konulması, evreni Tanrının müdahalesinden kurtarmıştır. Kurulu bir saati andırmakta olan Newton'un oluşturduğu sistemde evren, Tanrının bir kez kurmasıyla çalışmaya başlayan bir makine gibi çalışmakta, daha sonra hiçbir müdahaleyi gerektirmemektedir. Artık evrendeki en basit olaydan, en karmaşık olaya kadar her şey mekanik bilimi çerçevesinde açıklanabilir, önceden tahmin edilebilir bir hal almıştır. Elmanın ağaçtan yere düşmesinden, Ay'ın yörüngede kalmasına kadar her şey, Tanrının iradesi ile değil, sadece iki kütlenin birbirlerine uyguladıkları *kütle çekim kuvveti*yle (gravitosyon) açıklanabilmektedir.

'Yer gök dua üzerine kurulmuştur' düşüncesi, başka bir ifadeyle Tanrının mucizelerine açık evren anlatışı yerini mekanik yasalarla işleyen, Tanrının müdahalesinin ortadan kaldırmış olduğu evrene bırakmıştır. Tüm evreni idare eden dua değil sadece mekanik bir şaheser olan, Newton'un $F = G \cdot m_1 \cdot m_2 / d^2$ şeklinde formüle ettiği kütle çekimi yasasıdır.

Özne, Ortaçağ'da yaşam sınırlarının ötesindeki cennet ve cehennemden oluşan dünyada yaşıyor iken, Modernçağ'da, İlkçağ'dan sonra terk ettiği physis'e geri dönmüştür. Bu dönüş Newton'la doruğa çıkan bilimin ışığındaki, sınırları hümanizm, akılcılık ve evrenselcilik olarak beliren Aydınlanma ile gerçekleşebilmiştir. Dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır, ama artık öznelerin elindedir. Özne, özgürlüğüne kavuşmuştur, en azından ölümüne kadar. Özne kul, köle veya teba olmaklıktan sıyrılıp bir birey olmaya başlamış, elinden alınmış olan özgürlüğünü yeniden kazanmıştır. Bu düşünceden hareket eden Aydınlanma düşünürleri Rönesans'la başlayan insana dönüş de, İlkçağ kökenli doğmalara karşı olan ve insanı savunan yaklaşımları keşfetmeye başladıklarında, özneyi evrensel bir boyutta toplumsal haklarıyla ve ödevleriyle yeniden ele almışlardır. Bu anlamda Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturacak olan 'insana saygı', 'kendi kendine egemen olma' ve 'otoriteye başkaldırma istemi' konusunda en çok etkilendikleri antik öğreti Stoacılık olmuştur. Tanrının müdahalesinin söz konusu olmadığı yeni evrende, doğa üstüne karşı doğayı öne çıkarmak, özneyi en yetkin varlık durumuna getirmek, ödev ahlakı çerçevesinde bireyi diğer bireylerin yazgısına sahip çıkmakla yükümlemek konusunda Stoa felsefesi çok uygun bir kaynak oluşturmaktadır. Çünkü, bireyin kendinden başka ve insan olmaklığın dışında başka otorite tanımak istememesi, bunun sonucunda ise öznenin özgürlüğünü yok eden doğaüstü güçler karşısında bağımsız kılınması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Aydınlanma'yı başlatan da bu olmuştur.

Bilimsel devrimlerle kurulan yeni evrende artık esaret değil, özgürlük rüzgârları esmektedir. Bu cereyanın belki de en önemli isimlerinden olan Rousseau'ya göre, yeni doğadaki yeni "insanın özgürlüğünden vazgeçmesi demek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmesi demektir."[27] O,

yalın doğadaki hayvanların bile tutsak edildiklerinde kafalarını zindanların demir parmaklıklarına vurduğunu görünce... özgürlük üzerinde düşünce yaratmanın kölelere düşmediğini hissettiğini söyler.[28]

Aydınlanma Çağı'nda, felsefenin bilimden aldığı cesaret yayıldıkça, psikoloji, siyasal bilim, ekonomi, tarih ve hatta din alanında bile Newton'un fizik yasalarına benzer yasalar ortaya koyabileceklerine olan inançları artan düşünürler, ilerlemeye olan inançları ve dine karşı, hatta bazılarının tanrıtanımaz tavırlarıyla, öznenin doğası gereği özgür olan yazgısını pekiştirmeye başlamışlardır. Nitekim, Volter'in Tanrı inancı bile bilime duyduğu büyük güvenden kaynaklanmıştır. Çünkü, kalpten inandığı Newton evrenin mimarı olarak Tanrıyı görmüştür.

BİLİMİN ÇİZDİĞİ EVRENDE SARTRE VE CAMUS'Ü ÖZGÜRLÜĞÜ

Newton için fizik dünyada olup bitenler uzaydaki madde parçacıklarının mekanik devinimlerine dayanmaktaydı. Newton'un bu doğrultuda ortaya koyduğu 'kuvvet' kavramına karşılık, Faraday 'alan' kavramını getirmiştir. Farady'a göre alan; parçacıkları çevreleyen ve parçacıkların bir tür uzanımı olan uzay bölgesidir. Başka bir ifadeyle, elektrik, manyetik veya gravitasyon kuvvetinin bulunduğu uzay parçasının o kuvvet için bir alan oluşturmasıdır. Newton'la evren mekanik, çıplak gözle görülen bir ilişkiler ağı iken, Faraday'la transendental bir yapıya bürünmüştür. Bilim adeta deney alanının ötesinde kalan aşkın bir gerçekliğin bilgisini keşfetmiş, hatta onu denetim altına alacak prensipleri dahi ortaya koymuştur.

Newton, evrenin mekanik yasalara göre işlemekte olduğunu ortaya koyarak, Tanrının müdahalesine son vermiştir. Ama bu teori Tanrıyı inkâr etmemiş, dine de doğrudan saldırmamıştır. Tanrı evren makinesini yapan, onu düzenleyen ama çalıştırdıktan sonra bir daha müdahale etmeyen bir yapıya sahiptir. Oysa, Newton'dan daha ileri giderek, insanın tüm canlılarla aynı kökenden geldiğini söyleyen Darwin, öğretisiyle dine açıkça karşı gelmiştir. Darwinizm tanrısal düzen ve yaratılış düşüncesine ters bir yaklaşımla, öznenin de içinde bulunduğu canlı doğanın evrimle oluşmuş olduğunu iddia eder. Evrimin itici gücünü oluşturmakta olan şey ise yaşamın bir savaşım olması, sadece savaşı kazananların hayatta kalabileceği bir doğal ayıklama sürecinin doğada durmadan işlemesidir. Özne Kopenik'le evrende sıradanlaşmıştı, çünkü üzerinde yaşadığı gezegen sıradan bir gezegendir. Darwin ise özneyi üzerinde yaşadığı dünyadaki canlılar arasında sıradanlaştırmıştır.

Özne artık evrenin merkezinde değildir, dünyadaki tün canlı cansız varlıklar onun için yaratılmamıştır, o artık yaratılmışların en şereflisi değildir. Fakat unutulmamalıdır ki özne bütün bunlardan feragat etmesinin karşılığında özgürlüğünü kazanmıştır. Doğayı keşfetmekle başlattığı özgürlük savaşı sonunda sıradanlaşmıştır ama, doğaüstü güçlerin hakimiyetine de son vermiştir. Fakat, insanın kaçınılmazı olan ölüm ve kendisini ölüme götüren zaman yazgısının oluşturduğu sınırlar hâlâ yerinde durmaktadır. Artık sıra felsefeye gelmiştir. Tanrının evren dışına çıkarıldığı, özneye müdahalesinin her geçen gün biraz daha azaltıldığı bir ortamda, ölüm ve zamanla sınırlanmış bile olsa insan yaşamını ve anlamını yeniden inşa etmek gerekmektedir. Çünkü özne kaçınılmaz yazgısı olan ölüm ve zamanın sınırladığı yaşamında kendi kendisinin efendisi olmuştur. Artık özne özgür istenciyle kendisini belirleyebilmektedir.

Öznenin kendi yazgısını belirlemedeki etkin tutumuyla Sartre, özgürlük bilincinin doruk noktalarındandır. Sartre'm bu etkin tutumu, Tanrıların ve kralların gücünün, özgülüğün oluşturduğu sınırın ötesine geçmesini yasaklayacak kadar ileridir. Sartre ile, tutsaklığın ülkesinde sürekli ölümle tehdit edilen özne, özgürlüğün ülkesinde, özgürlüğü ile içindeki Tanrıyı öldürmüş, özgürlüğü ile özneleşmiştir. Özgürlüğün kapısından bir kere geçen özne için, ruhunda yanmaya başlayan özgürlük ateşi Tanrıların artık ona yaklaşmalarını engelleyecek bir kalkan olmuştur. Artık özne Dünya'ya katılmıştır, başkaları cehennemde olsa Dünya'da, başkaları arasında yerini almıştır. Sinekler'de Orestes kendisini yaratan Jüpiter'e "Ne efendi, ne de köleyim, Jupiter. Özgürlüğüm ben! Sen beni yaratır yaratmaz, senin olmaktan çıktım"[29] der.

Sartre'la özne, özgürlüğün uç noktalarında gezinmeye başlar. "Yaşanmayan Zaman" adlı romandaki kahramanlardan Philippe, savaşa gidip gitmemeyi, geleceği belki de ölümü rastlantıya bırakarak, uç noktada ki gezintisini ortaya koyar. Aynadaki görüntüsüne: 'Pekâlâ', 'gidiyorum öyleyse'der. Savaştan nefret ettiğim için değil, evimden nefret ettiğim için değil, gitmeye kararlı olduğum için değil; yalnızca rastlantı öyle istediği için.' Rastlantı! Şu demir para bir yüzüne değil, öbür yüzüne oturduğu için. 'Mükemmel,' 'özgürlüğün en ucundayım, en son ucunda' der kendi kendine.[30] Philippe geleceğin şekillenmesini kendi iradesinin dışına çıkarmış, rastlantıya bırakmıştır. Belki de geleceği tıpkı zaman gibi özgürleştirmiştir.

İstencinin dışında akmakta olan zaman, özneyi gelecekteki kaçınılmaz olan sonuna taşıyacaktır. Bu son, onun belirleyemediği aktüel yazgısıdır. Özne sağlıklı yaşayarak ömrünü uzatabilir. Ama asla ölümle yüzleşmekten kaçamaz. Bu noktada ortaya bir başka soru çıkar. Ölüm nasıl gerçekleşecek? Özne ölümünden kaçamaz. Ama ölümünün zamanını ve şeklini pekâlâ kendi istenciyle belirleyebilir. Mademki ölüm kaçınılmaz bir yazgı, özne bunu asla değiştiremiyor, o halde özne ölümünü kendisi gerçekleştirerek anlamsız olan bir kerelik varoluşuna bir anlam kazandırabilir.

Camus, Sisyphos Söyleni'ne "gerçekten bir tek felsefe sorunu vardır: İntihar" diyerek başlar. Bu noktada, yukarıda ifade edildiği gibi kaçınılmaz olan ölüm güncelliğinin yaşama anlam veya anlamsızlık kattığı sorununda karşımıza başka bir bakış açısı çıkmaktadır. Camus sözlerinin devamında, "yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorununa yanıt vermektir" [31] der. Ona göre, "kendileri için bir yaşama nedeni olan 'yaşama nedeni denilen şey, aynı zamanda çok güzel bir ölme nedenidir de'".[32]

Sonlu, anangke ve ataraksiyaya çok uzak olan yaşamın yaşamaya değmediği düşünüldüğünde artık yaşam anlamını yitirmiştir. Absürd olan, böyle bir yaşamı sürdürmeye çalışmak değil de nedir? Artık anlamlı olan, anlamsızlığa biran önce son vermektir. Ölüm, yeni söylemi ile 'intihar' bir anlam kazanmıştır artık. "Yaşam yaşanmaya değmediği için insan kendini öldürür, işte bir gerçek kuşkusuz, ama kısır bir gerçek, çünkü fazlasıyla açık. Ama yaşamaya yöneltilen bu aşağılama, bu yalanlama, hiç anlamı olmamasından mı geliyor?"[33]

Camus, yaşamın ölümle sonuçlanmasından dolayı kazanmış olduğu saçmalığa rağmen yine de umutsuz değildir. Her şeyin anlamsız olduğu düşüncesiyle öznenin yaşayamayacağını düşünür. Ona göre "her şeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz... Ölmeye yanaşmadığı sürece, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da, görece de olsa, yaşamaya bir

değer veriyoruz demektir."[34] Camus, daha da ileri giderek, "tersine, yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı çıkıyor ortaya"der.[35]

Durmadan akan, başlangıçları sonlandıran, değişimi içerisinde barındıran kaçınılmazlığın diğer aktüeli zaman, insanın dışında akan, özneyi içine alan, öznenin dışına çıkamadığı, öznenin içinde akan zaman, anlamlı olanı anlamsızlaştırmaktadır. Çünkü zaman sonsuz, yaşam sonludur. Zaman mutlak, yaşam hiçliktir. Özne köle, kul oluşunu yaşamıştı, şimdi ise fırlatılmışlığının anlamsızlığını yaşamaktadır. Zaman yaşamın zayıflığıdır. Öznedeki, kendi için varlık ve kendinde varlık ayrılığının, parçalanmışlığının delilidir, çünkü var olmak parçalanmışlıktır.[36] Kendisi için varlık, kendinde varlık ile birleşemediği gibi ondan ayrılamaz da. Bu, bilinç ile bilinçsiz olanın yazgısıdır. Öznenin yeni sınırlarıdır. Yeni sınırların ardında hiçlik gizlidir artık. Sınırları zorlamak, yazgıyı zorlamaktır. Sınırları aşmak hiçliğe düşmeyi göze almaktır. Bir defalık verilmiş olan yaşam, zaman nehrindeki yazgı kayığının belirlediği istikamette akmaktadır. Özne, özgürlüğünü elde edebilmek için uğraş verse de, kaçınılmazlarının karşısında savunmasızdır. Çaresizliğin absürdlüğü, öznenin karşısına aşılması imkânsız karlı dağlar gibi dikilivermiştir.

Kendi için varlık ve kendinde varlığın kesiştiği yerde özne hem biri, hem diğeri, hem her ikisi, hem de hiçbiridir. Lunaparktaki baloncunun sattığı uçan balon gibidir artık özne. Uçan balon, içinde hem uçmaklığı, hem uçmamaklığı barındırır. Doğası bu iki gerçek üzerine kuruludur. Yaratıcısı onu uçabilmesi için tasarlamıştır. Ama uçmaması için de iple bağlamıştır. Balonun bağlı olduğu ipte uçmamaklığı, balonun kendisinde ise uçmaklığı gizlidir. Balonun sadece uçmaklığı tasarlansa idi iple bağlanmazdı, uçmamaklığı tasarlansa idi balonun içine uçucu gaz konulmazdı. İnsan da tıpkı uçan balon gibi özgürlüğün ve tutsaklığın her ikisini birden içinde barındırmaktadır. Kaçmak, yazgısını kendisi belirlemek ister, ama bunu asla gerçekleştiremez. Özgür olduğunu hisseder, ama tutsak olarak yaşar. Çünkü, özne kaçınılmaz sonu olan ölümüne mahkûmdur.

İnsan düşünür, hayal eder, umut eder ama çoğu zaman yaşayamaz. Halbuki, bunlar, onun, dynamis yazgısıdır. Erteleme, kendisinin düşünmediği, hayal etmediği, umut etmediği şeyi, yani kendisinin dışındaki tarafından belirlenen yazgısını yaşamasına neden olur. Ertelemenin nedeni cesaretinin olmayışıdır. Oysa eylem öznenin varoluşudur. O, bir eşya değildir. Düşünmeli, hayal etmeli, umut etmeli ve yaşamalıdır.

Kafka, "Dava" adlı romanında, yazgısını kendi ellerine alamayan bir insanın aciz umudunu tiraji komik bir şekilde betimlemiştir. Cennetin (yasanın) kapısı ardına kadar açıkken, kapıcı izin vermediği için, içeri girmeyen adamın yıllar süren bekleyişi ve her izin isteyişinde olumsuz yanıt alması, aslında kapının sadece kendisi için açılmış olduğunu dahi anlayamaması ruh daraltan bir acizlik değil de nedir? Adamın yıllar süren bekleyiş sonunda yaşlanmış olması, bir kerelik verilmiş olan yaşamı boşa harcaması ve daha da kötüsü bunun farkında bile olmaması, çağdaş insanın yüzyıllar süren savaş sonunda kazandığı özgürlüğünü yaşayamamasını anlatan düşündürücü bir hikâyedir.

Kendi yaşamına bile sahip çıkamayacak kadar zavallı bu adam, edilgin bekleyişten başka bir şeyle beslenmeyen umuttan biraz daha fazlasına sahip olabilseydi eğer bir kerelik verilmiş olan yaşam içinde gizli cennetine çoktan girmiş olacaktı. Karşı duran dünyaya, iradesi dışında akan zamana ve zamanın onu zorla götüreceği ölüme rağmen, özgürlüğün ülkesindeki mutluluğa ulaşacaktı.

Yaşamı geleceğe ertelemek ve gelecekten çok şey ummak, edilgin yazgılarını

yaşayanların ortak bilincidir. Şu anı hiçbir şey yapmadan tüketip, bir sonraki ana çok şey yüklemek absürd olsa da, beklentiyi bu yaşamın dışına çıkarıp ölümden sonraki yaşama bırakmak daha da absürd olsa gerek. Geleceğe olan bu körü körüne inanç, yaşama yabancılaşmanın ta kendisidir.

MİTOS GELECEK VE ÖZGÜRLÜK

Ölüm yazgısını değiştirebilmek konusunda mitosların gücü geçmişte olduğu gibi gelecekte de etkinliğini koruyacaktır. İnsan varlığı karanlık çağlarda bile, yaşamın ölüm ve zamanla çizilmiş sınırlarını aşabilecek, amansız düşmanı yenebilecek insan üstü kahramanlar yaratmıştır. Öznenin sağlam bir sırta, güçlü bir yüreğe sahip kahramanını bekleyişi yeni değildir. "Gılgamış Destanı" bu hexistik tavrın en çarpıcı ve belki de en eski örneğidir. Utnapistim'in, Gılgamış'a ölümsüzlüğün sırrının denizin dibinde bulunan bir ot (ölmezlik otu) olduğunu söylemesi ve bu ota ulaşan Gılgamış'ın, otu yılana kaptırması şeklinde gelişen mitos, kendisinden sonraki Babil ve Asur uygarlıklarında da tekrarlanmakla kalmamış, Yunan'daki "Herakles"ten (Herkül), Anadolu'daki "Lokman Hekim"e kadar çeşitli uygarlıktaki, ölümü yenmeye çalışan, ama başarıya ulaşamayan bir çok mitosa ilham kaynağı olmuştur.

Evrendeki kimi zaman tedavi edici ve ahenkleştirici gücün, kimi zaman ise ölüm yazgısına karşı zafer kazanma itkisinin, değişik uygarlıklarda ortaya çıkmış diğer versiyonlarına örnek olarak; Seraphis, Asklepios, Eskülapio, Pean, İmhotep, Danvantari, Trita, Toth, İdris, Lokarno verilebilir. Bu mitoslardaki, sağlıklı yaşamın ve ölümsüzlüğün gizini kavradıklarına inanılan kahramanlar, aslında homo sapiensin, mutlu bir yaşam sürebilme ve ölümü yenebilme arzusunun mitolojik anlatılarıdır.

Adına horoz kurban edilen, Yunan mitolojisinde Apollon'un oğlu olan, sağlık ve hekimlik Tanrısı Aslepios, ölecek olan hastaları iyileştirince, yer altının ve ölüler aleminin Tanrısı Hades tarafından Zeus'a şikâyet edilir. Tanrılara karşı geldiği için Zeus onu şimşekleriyle öldürülür.[37] Asklepios'la benzerlik gösteren Mısır'da, üçüncü hanedanlığın ikinci kralı olan tıp tanrısı İmhotep'de[38] aynı misyonla donatılmış bir kişiliktir. Babil veya Mısır'da doğup yaşadığı rivayet edilen Adem'in altıncı soydan torunu, Şit Peygamber'in torunlarından biri olan ve Nuh Tufanı'nı önceden bildiren ama insanları inandıramayan İdris Peygamber'in de Gılgamış'a benzer özelliklerle donatılmış olduğunu düşünenlerde yok değildir.

Ölmezlik otunu Gılgamış'ın yılana kaptırması, Lokman Hekim'in ölmezlik otuyla birlikte, ölümsüzlük iksirinin formülünün yazılı olduğu kâğıtları Ceyhan Nehri'ne, üzerindeki Misis Köprüsü'nden geçerken bilinmeyen bir elin itmesiyle - kimine göre bu el Hades'indir- düşürmesi ise ölüm yazgısı karşısındaki çaresizliğin örtülü ifadesidir.

Ölüm yazgısı o günlerden bu güne hâlâ aşılamamıştır. Mitos devam edecektir. İnsanın yarattığı bugünkü kurtarıcısı, yine kendisinin yarattığı bir kahraman olan "bilim"dir. Fakat, tarih yanlışa sapmış, insan varlığını esir almış, kahramanlarla doludur. Bu yüzden özne, kendi yaratısı olan, kendisini yaşam içindeki özgürlüğüne götürmüş olan bilime kuşkuyla yaklaşmaktadır. Acaba bilim ve onun elçisi olan teknoloji yeni efendiler mi olacak. Bu varsayımdan öte gitmeyecek bir yargıdır, ama özneyi geçmiş deneyimlerinden dolayı korkutan bir varsayım. Bu korkudan dolayı varsayımsal efendiyi yenebilecek, ultra modern kahramanlar yaratılma-

ya başlanmıştır bile. Varsayımsalda olsa ortaya çıkabilecek bilim ve teknoloji adındaki yeni efendilerin, başka bir söylemle **metrix**'in insan yaratısı olması, bilim yardımıyla yendiğini sandığı ama bugün hâlâ öznenin yaşamında önemli bir aktör olarak varlığını sürdüren diğer doğaüstü efendileri de öznenin yaratıp yaratmadığı, Aydınlanma Çağındaki bilincin zaferine rağmen, bilinç altının bu efendileri beslemeye devam etmiş olabileceği gerçeğiyle yüz yüzedir özne.

KAYNAKÇA

1. *Adıvar, Adnan,* Tarih Boyunca İlim Ve Din, *İstanbul, 1994.*

2. *Batallie, Georges,* Nietzsche Üzerine, *çev: Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, 1998.*

3. *Beckett, Samuel,* Godot'yu Beklerken, *çev: Tuncay Birkan, İstanbul, 1992.*

4. *Camus, Albert,* Sisyphos Söyleni, *çev: Tahsin Yücel, İstanbul, 1983.*

5. *Camus, Albert,* Yabancı, *çev: Vedat Günyol, İstanbul, 1996.*

6. *Connor, D. J. O.* A Critical History of Western Philosophy, *London,1964.*

7. İncil, Luka, *İstanbul, 1991.*

8. İncil, Markos, *İstanbul, 1991.*

9. İncil, Matta, *İstanbul, 1991.*

10. İncil, Yuhanna, *İstanbul, 1991.*

11. *Koyre, Alexander,* Yeniçağ Biliminin Doğuşu, *çev; Kurtuluş Dinçer, Ankara, 1994.*

12. Kur'an Türkçe Çeviri, *çev:Hüseyin Atay, İstanbul, 1998.*

13. Patrich, G.T.W. Bywater, I. Richards, Lewis, A. *Heraclitus Of Ephesus*, Chicago, 1969.

14. *Ross, W. Davıd,* Aristoteles, *çev.: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, 2002.*

15. *Rousseau, J. J.* İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, *çev.: R. Nuri İleri, İstanbul, Say yayınları, 2002.*

16. Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi,* çev.: Alpaut Erenuluğ, Ankara, 1999.

17. *Sartre, J. Paul,* Sinekler, *çev.: Tahsin Yücel, Ankara, 1985.*

18. *Sartre, J. Paul, Sisyphos Söyleni, çev.; Tahsin Yücel, İstanbul, 1974*

19. *Sartre, J.Paul,* Yaşanmayan Zaman, *çev.: Gülseren Devrim, İstanbul, 1997.*

20. *Westfall, Richard S.* Modern Bilimin Oluşumu, *çev.; İsmail Hakkı Duru, Ankara, 1997.*

21. www.psikiyatrist.org/mitzeus.htm

22. www.touregytp.net/featurestories/imhotep.htm.

23. *Wittgenstain, Ludwig,* Tractatus, *çev.;Oruç Aruoba, Üçüncü Basım, İstanbul, 2000.*

24. *Yıldırım, Cemal,* Bilim Tarihi, *Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997.*

DİPNOTLAR

1. W. Davıd Ross, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, 2002, s. 279,280-281.

2. Alexander Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev.; Kurtuluş Dinçer, Ankara, 1994, s.32.

3. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul, 1997, s.38-39.

4. *İncil*, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu, Bölüm:14 'Dirilişten Sonraki Beden', İstanbul, 1991, s.372-373.

5. *İncil*, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu, Bölüm:14 'Dirilişten Sonraki Beden', s.372-373.

6. Samuel Beckett, *Godot'yu Beklerken*, çev.: Tuncay Birkan, İstanbul, 1992, s. 14-15.

7. *İncil, Matta*; İsa Çarmıha Geriliyor, s.71.

8. *İncil, Markos*; İsa Çarmıha Geriliyor, 1991, s.117.

9. *İncil, Luka*; İsa Çarmıha Geriliyor, s.191.

10. *İncil, Yuhanna*; İsa Çarmıha Geriliyor, s.243

11. *İncil*, Pavlus'un Galatyalılara Mektubu, Bölüm: 5, 'Özgürlüğünüzü Koruyun', s.401.

12. *Kur'an Türkçe Çeviri*, Hüseyin Atay, İstanbul, 1998, syf:78, "Kadınlar/ Nisa", Cüz:4 Bölüm:4

13. *Kur'an Türkçe Çeviri*, s.78, 'Kadınlar/ Nisa', Cüz:4 Bölüm:4.

14. *Kur'an Türkçe Çeviri*, 'Kadınlar/ Nisa, Cüz:5 Bölüm:4.

15. *İncil, Markos* ; İsa'nın Ölümü, s. 117-118.

16. Georges Batallie, *Nietzsche Üzerine*, çev.: Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, 1998, s. 167-168.

17. *Kur'an Türkçe Çeviri*, s.102, "Kadınlar/ Nisa", Cüz:4 Bölüm:4.

18. *Kur'an Türkçe Çeviri*, Müminun; 23, 341-348.

19. G.T.W Patrich, I. Bywater, A. Lewis Richards, *Heraclitus Of Ephesus*, Chicago, 1969. s. 14.

20. Ludwig Wittgenstain, *Tractatus*, çev.; Oruç Aruoba, üçüncü Basım, İstanbul, s. 167 (6.4311).

21. *Kur'an Türkçe Çeviri*, Ali İmran Suresi; 185, s.73 - Enbiya suresi; 35, s. 323 - En Kebut Suresi; 57, s. 402.

22. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi,* İstanbul, 2003, s. 177.

23. Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Şavaşımı)*, çev.; Eser Birey, Üçüncü Basım, İstanbul, 1997, s.157.

24. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim Ve Din*, İstanbul, 1994, s. 98.

25. Yıldırım, s. 50.

26. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev.; İsmail Hakkı Duru, Ankara, 1997, s. 34.

27. J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Alpaut Erenuluğ, Ankara, 1999, s. 39.

28. J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: R. Nuri İleri,

İstanbul, 2002, s. 146.

29. J. Paul Sartre, *Sinekler* , çev.: Tahsin Yücel, Ankara, 1985, s. 74.

30. J. Paul Sartre, *Yaşanmayan Zaman*, çev.: Gülseren Devrim, İstanbul, 1997, s. 279.

31. Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, çev.; Tahsin yücel, İstanbul, 1983, s. 13.

32. Camus, s. 14.

33. Camus, s. 18.

34. Camus Albert, *Yabancı*, çev.: Vedat Günyol, İstanbul, 1996, s. 6.

35. Camus, s. 60.

36. Alsdair Macıntyre, "Exsistentialism", *A Critical History of Western Philosophy*, Ed. Connor, D. J. O. London,1964, s. 519.

37. www.psikiyatrist.org/mitzeus.htm

38. www.touregytp.net/featurestories/imhotep.htm.

Irkçılığın kapitalizmle temellendirilişi

Ali Timuçin

Günümüzde uygulanan dışlama politikaları arasında en etkili olanlardan biri ırkçılıktır. Özellikle çağımızda üretim ilişkilerinin gelişmesiyle ırkçılık sorununun yerel olmaktan çok uluslararası bir boyut kazandığı görülmektedir. Aynı şekilde ırkçılık olgusunun boyutlarının genişlemesi ve bu konunun çok kapsamlı bir şekilde ele alınması bu dışlayıcı uygulamanın diğer dışlayıcı uygulamalarla karışmasına neden olmaktadır. Tam tersi bir şekilde bu kavram ayrıştırılırken sorunun dar bir çerçevede ele alınması da konunun anlaşılması açısından bir başka olumsuz durumdur. Örneğin sorunun ideolojik ya da ruhsal yönlerine vurgu yapılırken temelindeki iktisadi yanlar ikincil önemde görülebilmektedir. Bunun sonucunda insanların bu sorunu doğuran iktisadi koşulları anlaması ve sorunun temelini fark etmesi güçleşmektedir. Bu yazıda ağırlıklı olarak ırkçı uygulamaların doğuşu ve sürdürülmesi, kapitalist sistemin gelişimiyle olan paralelliği içinde gösterilmeye çalışılacak. Bu bağlamda özel olaylardan giderek ırkçılığa ruhbilimsel bir açıklama getirmek yerine, politik iktisadın bakış açısı içinde sorun ele alınacak.

Tarihin akışı içinde çeşitli dönemlerde dışlayıcı ya da aşağılayıcı birtakım söylemler ırkçılık çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Hatta antik çağdaki söylemler, o dönemdeki düşünürlerin çalışmalarından giderek ırkçılığın kapsamına sokulabilmektedir. Aslında o dönemdeki düşünürlerin çalışmaları da o dönemin toplumsal, siyasal ve iktisadi yapısından kopuk bir biçimde oluşturulmamıştır. Örneğin Aristoteles'in *Politika*'sı kapitalizm öncesi köle emeğine dayanan iktisadi toplumsal bir dönemde yazılmıştır. Aynı zamanda bu dönem tefeciliğin yaygın olduğu ve bu işi yapanlara çok büyük tepkinin olduğu bir dönemdir. Aristoteles'in o dönemde bu koşullar içinde köle emeğini temellendirişini Sinan Özbek *Irkçılık* adlı kitabında şöyle belirliyor: "*Aristoteles, köle oluşun "doğal" olduğunu söylediği gibi kadınların erkeklerden daha aşağı değerde olduğunu söylerken de "doğa"yı bir ölçüt olarak kullanıyor Aynı şekilde faizle servet edinmenin olumsuzlanmasında "doğa"ya aykırı oluş değerlendirmesi iş görüyor. Dolayısıyla Aristoteles'in köleye ilişkin değerlendirmelerinde yönteminin etkisi de göz önünde tutulmalıdır.*"[1] Aristoteles, yaşadığı toplumdaki insanlara göre, gelişmiş öngörüleriyle kölenin üretimde kullanılışının önemini görmüş ve kölenin durumunu yukarıdaki

şekilde temellendirmiştir. Kapitalist düzendeki gibi ücretli kesim özgürce emeğini satmadığı ya da satmak zorunda bırakılmadığı için zaten antik çağda ırkçı uygulamaların olması anlamlı olmayacaktır. Günümüzde kapitalist sistemin gelişimiyle üretkenlik açısından şirketlerin maliyetlerinin belirlenmesinde ücret politikaları etkili olmuştur. Bu nedenle özellikle günümüzde üretim ilişkilerinin karmaşıklaşmasıyla farklı üretim ölçeği içindeki şirketler, konjonktürel dalgalanmalara göre ırkçı uygulamalardan da yararlanmaktadır. Bugün iktisadi daralma dönemlerinde oligopolcü işletmeler bile bu dışlama uygulamalarını kullanabilmektedir. Geçmişte başkasının aşağı olarak değerlendirilmesiyle, kapitalizmin doğuşuyla ortaya çıkmaya başlayan ve gelişimiyle beraber sürdürülen ırkçı söylemlerin karıştırılması da sorunun anlaşırlığı açısından olumsuz bir durumdur. Geçmişteki dışlama uygulamalarıyla ırkçılığın neden karıştırıldığını Sinan Özbek'in *Irkçılık* adlı yapıtındaki şu cümleler tam olarak vermektedir: "*Burjuva sistemi ırkçı ideolojiyi kendindeki bir zaafı aşmak için geliştirip kullanırken, eski organik sistemlerin dışlama pratiklerini ve ifadelerini de kendine mal ediyor. Bu işleyiş ırkçılığın çok eski bir ideoloji olduğu sanısının yerleşmesine yol açıyor.*"[2] Hatta kapitalizmin kurucu koşullarının oluşmaya başladığı, siyah insanların aşağı olduğuyla ilgili görüşlerin yer yer yazıldığı bir dönemde doğal durumda herkesin eşit olduğunu belirten John Locke'un bu konuda sessiz kalması, Robert Bernosconi'nin *Locke'un İnsan Hakkında Gelişi Güzel Konuşması* makalesinde belirttiği gibi ilginçtir.[3] İngiltere'nin ticari yaşamdaki başarısını ülkesinin geleceği için temel alan Locke gibi düşünürlerin siyahlarla ilgili aşağılayıcı söylemleri görmezden gelmesi bir anlamda bu olumsuz yaklaşımların kullanımına yardımcı olmuştur. Locke'dan bir yüzyıl sonra yaşamış Kant'ın ırk sorunlarıyla ilgili yazılarında ise açıkça ırkçı yaklaşımların görüldüğü bilinmektedir.

Tarihe bakıldığında temelde Avrupalının bakışı kendisini uygar olarak tanımlayan başkasına ise aşağı düzeyde bazı anlamlar yükleyerek, kendini başkasından faklı göstermesiyle şekillenmiştir. Özellikle bu durum XV. yy sonrasında sömürgeciliğin başlamasıyla yeni yerlere gidilip buralardaki insanlarla ilgili sözlü ve yazılı olarak düşüncelerin açıklanmasıyla belirginleşmiştir. Robert Miles *Irkçılık* çalışmasında başlangıçta olumsuz niteliklerin yüklendiği (vahşilik, tembellik vb.) başkasıyla, bunları yükleyen Avrupalının iktisadi ilişkileri içerisinde bulunduğu konumu şöyle gördüğünü belirtiyor: "*Sömürgecilik bir amaç haline geldiği zaman Avrupalı sınıf, yerli nüfusla arasında giderek toprak mücadelesine dayanan, özel mülkiyet hakkını başlatan, emek gücünü ve Hıristiyanlığa zorunlu dönüşü talep eden yeni bir temas ve karşılıklı ilişki dönemi başlattı. Bunların tümü ortak bir şekilde 'uygarlık' söylem içinde ifade edildi.*"[4] Bu uygarlık söyleminin yanı sıra sermaye birikimi sürecinin gelişmesi de XV. yy'da merkantilizm döneminde iyice belirginleşmiştir. Bu dönemin temel özelliği iktisadi anlamda korumacılığın artmasıdır. Yani sömürülen ülkelerden altınların Avrupa'ya getirilmesi ve dışarıdan ucuz hammadde ithali ve içerideki zenginliğin korunması için hammaddenin ihracının engellenip, imalat mallarının ihracının teşvik edilmesiyle belirgindir. Bu dönem hem sermaye birikiminin belli ellerde tutulmaya çalışılması hem de bununla bağlantılı olarak uluslaşma sürecinin başladığı dönemdir. Bu bağlamda uluslaşan toplumlar için bu sermaye birikiminin korunması daha kolay olacaktı. Sinan Özbek bu konuyla ilgili olarak *Irkçılık* çalışmasında ırçılığın ve ulusçuluğun aynı üretim ilişkilerinin sonucunda ortaya çıkan ideoloji olduğunu söylerken, bunların temeldeki farkını şöyle belirler: "*Ancak kendilerini doğuran üretim ilişkisinin farklı sorun-*

larının aşılmasını sağlarlar, bu anlamda farklı işlevleri vardır. Irkçılık en temelde, kapitalist üretim ilişkisi içinde köle emeği kullanmayı meşrulaştırmanın ideolojisidir. Günümüzde köle emeğinin yerini, değişik etnik kökene sahip işçilerin (göçmen işçiler) ücret eşitsizliği ve onlara verilen işin niteliği arasındaki farklılık almıştır."[5] Daha önce de değindiğimiz gibi uluslaşma ve ırkçılık gibi kavramların doğru ayrıştırılması sorunun anlaşılırlığı açısından önemli olmaktadır.

Bu kavramsal ayrıştırmayı yapan düşünürler arasında da örneğin ırkçılık sorunun ideolojik yanı temele konurken iktisadi yanı ikincil bir önemde görülebilmektedir. Ya da bu sorunun temellerinin kapitalizmle birlikte ortaya çıktığı vurgulanırken üretim ilişkileri içinde özellikle vurgu ağırlıklı olarak sınıf ayrılıkları üzerinde kalmaktadır. Benzer şekilde ırkçılığı özellikle üstyapı olgusu olarak gören, Miles ırkçılığın çeşitli dönemlerde çeşitli ideolojiler tarafından farklı biçimde kullanıldığını belirtmektedir. Yine de Miles'ın *Irkçılık* adlı kitabında Afrika örneğinden yola çıkarak sermaye birikiminin gelişimindeki ırkçılığın belirleyiciliğini vermesi sorunun temelinin anlaşılırlığı açısından önemlidir: "*İlk sermaye birikiminin bu özgül tarihsel örneğinde işçi sınıfı, maddi üretim araçlarına (kısmen) el koyma süreci ile ırksallaşma süreci arasındaki diyalektik ilişki ile yaratılmıştır. Sonuç olarak ırkçılık, giderek bir üretim ilişkisi oldu, çünkü sömüren ve sömürülen arasındaki ilişkinin oluşumunu ve yeniden yaratılmasını kesin olarak şekillendirdi: Irkçılık, bir mal üretim sisteminin kurulması ve yeniden yaratılmasına tarihsel olarak neden olan tanımsal öğelerden biriydi.*"[6] Miles aynı çalışmasında devletin kapitalist üretim tarzının oluşturulmasında ise ırkçılığın iki açıdan kullanıldığını düşünür. Birincisi devletin kapitalist üretimi yeniden sağlayacak koşulları biraz da hayali bir toplum duygusu yaratarak oluşturması (kapitalizm ve uluslaşma süreci içerisinde görülebilir ve ikincisi de insanların sınıf ilişkileri içerisinde konumlarının belirlenmesidir. Yine de Miles genel olarak ırkçılık sorununa bir üstyapı olgusu olarak yaklaşır. Ona göre üretim araçlarını elinde bulunduran kesim her zaman ırkçılıktan yarar görmemektedir. Miles'a göre bu bağlamda ırkçılık kapitalizmle temellendirilemez. Ancak burada Miles konjonktürel olarak iktisadi gerileme dönemlerinde tekelci firmalar tarafından da çalışanların işine son verildiğini dikkate almamaktadır. Ancak günümüzde uluslararası hale gelen sorunun ağırlıklı olarak niteliksiz emeği ilgilendirdiği (göçmen işçiler) de bir gerçektir. Örneğin soruna kendi toplumunun içinden bakan Amerikalı iktisatçı Melvin L. Leiman ise ırkçılıkta kapitalizmin belirleyici olduğunu söylerken soruna şöyle yaklaşır: "*Irkçılık Amerika'nın mülkiyete yönelmiş kurumlarında derinden yerleşmiş olsa da, bu ırkçılık (tutum ve güç ilişkisinin her ikisindeki gibi) yalnızca kapitalist gelişim sürecinde şekillenen sınıf etkenlerinin ışığında anlaşılabilir.*"[7] Leiman sorunu kapitalizmle temellendirmekle birlikte vurguyu sınıfsal farklılıklara yapmaktadır. Görülebileceği gibi düşünürlerin kendi toplumunun içinden konuya bakmaları sorunun temellerinine de farklı açılardan yaklaşılmasını getirmektedir.

Daha öncede değinildiği gibi kapitalizmin gelişimiyle kölenin yerini emeğini satmak zorunda kalan ücretli işçi almıştır. Özellikle niteliksiz işlerde ırkçılığa dayalı ideolojinin emek gücünü kullanması kolaylaşmıştır. Burada da önemli olan işveren için kısa dönemde üretim süreci içinde emeği kullanmaktır. Irkçılığın kapitalist gelişiminin ilk aşamasında nasıl işlevsellik kazandığını Leiman *Irkçılığın Politik İktisadı* adlı çalışmasında şöyle anlatıyor: "*Üstün olan teknoloji, kapitalist gelişimin ilk döneminde yoğun olarak niteliksiz ve yarı nitelikli emek girdisine gereksinim duydu. Rekabetçi sektörden kapitalistler ve tekelci sektör iktisadi ve poli-*

tik olarak ırksal ayrımcılıktan kazanç sağladılar. Yukarı doğru ücret hareketliliğinin engellenmesiyle, ırkçılık sahte olarak niteliksiz emek arzının genişletici etkisine sahip oldu, oysa siyah ve beyaz niteliksiz işçilerin ücretlerinde aşağı doğru baskı yapmaktaydı. Kazançların önemli ölçüde bu ilk ırkçılık tarafından etkilenmesiyle, ırkçılık iktisadi olarak bu aşamada kapitalist gelişme için işlevsel oldu."[8] Sorunun iktisadi temellerinin tam olarak anlaşılması açısından Werner Ruf'tan bu konuyla ilgili (emeğin değer yasası) yararlanan Sinan Özbek'in *Irkçılık* adlı kitabı belirleyici olacaktır. Kapitalist üretim sürecinde emek gücünün katkısıyla ürünün kullanım değeri oluşur. Böylece emekten bir değer elde edilmiş olur. Ama önemli olan kapitalistin kârını yükseltmek için çalışma zamanlarını maliyetleri açısından belirlemesi ve sermeyenin organik bileşimiyle üretim düzenini belirlemesidir. Çalışma sürelerinin belirlenmesiyle işçi kapitalistin eline geçecek artıdeğeri yaratır. Üretim süreci içerisinde işgücü artıdeğer yarattığı için emeğe yatırılan sermaye değişir ve bu nedenle değişken sermaye adını almaktadır. Yatırılan sermaye içinde üretim sürecinde hammadde ve makinalar değişmeyeceğinden sabit sermaye olarak adlandırılır. Sermayenin organik bileşimi, rekabetçi piyasa koşullarında kazanılan artıdeğerle işgücü kullanmak yeterince akılcı olmayacağı için böylece makinaları yenilemek yoluna gidileceğinden değişecektir. Sabit sermaye değişken sermaye oranlarının değişmesiyle sermayenin organik bileşimi değişmiştir. Aynı şekilde artıdeğer yaratan değişken sermaye azaldığından metanın değeri de düşmüştür. Bu durumda sabit sermayeyi ilk elde eden böylece piyasada bir rekabet avantajı yakalayacaktır. Diğer girişimciler piyasaya girildikçe böylece metanın maliyet değerine yakın bir fiyattan mallarını satmak zorunda kalacak ya da piyasadan çekileceklerdir. Aynı zamanda tekelci yapıda bu koşullarda doğacaktır. Yeni üretim sürecinde tam tersi şekilde sermayenin organik bileşimi değiştiğinde de giderlerin düşürülmesi için işgücünün fiyatının düşürülmesi, ucuz işgücünün olduğu yerlerde üretim yapılması, ucuz işgücü ithali gibi yöntemler kullanılabilir. Bu şekilde ele alındığında ise ırkçılık olgusunun işlerlik kazandığını görüyoruz. Bu bağlamda Sinan Özbek *Irkçılık* kitabında sorunu şöyle belirliyor: "*Artıdeğer artışını sağlamak veya artıdeğerin düşüşünü engellemek için değişken sermaye giderlerinin düşük tutulması gerekir. Bunu başarmanın birçok yolu olmakla birlikte günümüzde bizi ilgilendiren, ucuz emek gücü (göçmen işçiler vb.) ithaliyle işçi piyasasında yaratılan talep ve dolayısıyla ücretlerin aşağı çekilmesidir...Kapitalizmin krizini aşma uygulamalarından biri olan ucuz emek ithali, günümüzde ırkçı ideolojinin bağlanabileceği ekonomik bir boyut durumundadır.*"[9] Açıklamada görülebileceği gibi artık günümüzde sorunun uluslararası boyut kazandığı ortadadır.

Sonuç olarak politik iktisadın bakış açısı içerisinde ele alındığında kapitalizmde kökleri bulunan ırkçılık sorunu değişen üretim ilişkileri içerisinde varlığını sürdürmektedir. Irkçılık sorunu giderek gelişmekte olan ülkelerle yakından ilgili hale gelmektedir. Günümüzde uluslararası boyut kazanan dışlama politikalarından ırkçılığın emek arzı emek talebine göre yoğun olduğu sürece farklı biçimlerde kullanılmaya devam edileceği açıktır.

KAYNAKÇA

1- Bernosconi Robert, *Irk Kavramını Kim İcat Etti*, çev: Zeynep Direk,İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

2- Bilgi Alaattin, *Kapital Özet ve Klavuz*, 1. Baskı, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1992.

3- Edited by Bulmer Martin & Solomos John, *Racism*, 1. Baskı, Oxford University Press, New York, 1999.

4- Leiman M. Melvin, *The Political Economy of Racism*, 1. Baskı, Pluto Press, London and USA, 1993.

5- Miles Robert, *Irkçılık*, çev: Sibel Yaman, 1. Baskı, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2000.

6- Özbek Sinan, *Irkçılık*, 1. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003.

DİPNOTLAR

1. Özbek Sinan, *Irkçılık*, 1. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s.40.

2. Özbek Sinan, *Irkçılık*, 1. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s.43.

3. Bernosconi Robert, *Irk Kavramını Kim İcat Etti*, çev: Zeynep Direk,İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s.32.

4. Miles Robert, *Irkçılık*, çev: Sibel Yaman, 1. Baskı, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2000, s.33.

5. Özbek Sinan, *Irkçılık*, 1. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s.113.

6. Miles Robert, *Irkçılık*, çev: Sibel Yaman, 1. Baskı, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2000, s.155.

7. Leiman M. Melvin, *The Political Economy of Racism*, 1. Baskı, Pluto Press, London and USA, 1993, s.14.

8. Leiman M. Melvin, *The Political Economy of Racism*, 1. Baskı, Pluto Press, London and USA, 1993, s.192.

9. Özbek Sinan, *Irkçılık*, 1. Baskı, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s.65.

Sorun çözücü araç olarak bilgi

Adnan Ömerustaoğlu

Dewey, bilgi problemini geleneksel felsefenin yaklaşımından farklı bir bakış açısıyla ele almaya çalışır. Bilgiyi suje-obje eksenli veya kaynağı, ölçütü, sınırı gibi problemler üzerinde pek tartışmadan, doğrudan insanın sorunlarını çözecek bir araç olarak görmek gerektiğini savunur. Ancak yine de görüşlerini ortaya koyarken zaman zaman bilgi teorisinin temel problemlerini tartışmaktan uzak kalamamıştır. Bilginin kaynağı konusunda deneyciliği benimserken, bilginin doğruluğunun ölçütü olarak ise faydayı esas kabul etmiştir. İnsanın karşılaştığı problem durumlarını çözmede bilgi bir araçtır ve sorun çözümündeki başarısı oranında değer ifade etmektedir.

Genel bir yaklaşım olarak pragmatist anlayış doğruyu yararlı olanla özdeşleştirir. Hangi tür bilgiden (felsefi, günlük, dini, sanatsal, teknik, bilimsel) söz edilirse edilsin her bilginin insana sağlayacağı bir yararı olmalıdır. Bu yarar o bilginin değerini belirler, doğruluğunun kriteridir. Bu yaklaşımın temsilcilerinden Dewey, bilgiyi sorun çözücü bir araç olarak görür. Onun felsefesinde doğru karşılaşılan bir problem durumunda sorunun çözümü için bir araçtır. Araçsalcılığı (enstrümentalizm), "bilgi ve eylemi,eşya (meta) üretiminin aracı sayar ve önermelerin doğruluğunu, onların işteki başarısına bağlar"[1] Bir araç olarak bilgiden; insan yaşamını kolaylaştırması, karşılaşılan sorunları çözebilmeyi başarması ve yaşam kalitesini yükseltmesi beklenir. Yani insana yarar sağlayacak bilgi hedeflenmektedir. Karşılaşılan problemi çözmeye yarayan bilgi geçerli ve gerekli bilgidir. Problem durumu çok farklı şekillerde görülebilir. Örneğin, ormanda kaybolan birisinin yolunu bulabilmesi, ıssız adada kalmış bir kazazedenin kurtulması, bir cinayet olayının aydınlatılması, bir hastanın iyileştirilmesi, bir dilin öğrenilmesi, yabancı bir ülkede aranan kişiye ulaşılması, atomun parçalanması, gen haritasının çıkarılması, gel-git olaylarının sebeplerinin açıklanması vs. türünden olabilir. Evrimci biyolojiden etkilenen Dewey, felsefede kabul gören bilen zihin ile bilinen nesne ve olaylar arasındaki ayrıma dayalı bir bilgi kuramı anlayışını reddeder. Çünkü klasik anlayış suje ile obje ayrımı yapmış ve ikisi arasındaki ilişkiyi de karmaşık bir hale getirmiştir. Oysa insanın amacı bir parçası olduğu doğa ve topluma uyum sağlamaktır. Çünkü bilgi etkinliği doğadaki herhangi bir etkinlik gibi bir etkinliktir. Yani bilgi insanlarla ilgili doğal bir olaydır ve insanın deneyi içerisinde yer almaktadır.

Dewey geleneksel bilgiyi zihinsel sembolik olarak görürken, yeni bilginin davranışsal gerçek bilgi olduğunu söyler.[2] Bilgi tabiatta egemen olmanın aracıdır. Yoksa sadece varlığı bilme fantezisiyle sonlanacak bir etkinlik değildir. Bilgi anlayışı temelde başarıya yani Russell'ın deyimiyle "bir inancı sonuçlarına göre değerlendirmeye dayanır"[3]. Russell kendisi ile Dewey arasındaki farklılığın bu noktada olduğunu, kendisinin bir inancı nedenlerine onun ise sonuçlarına göre değerlendirdiğini söyler. Başarı bir fikrin veya eylemin geçerliliğinin kriteridir.

Bilginin toplum hayatına girmesi gerekir. Eski anlayışta bilim toplumdan soyutlanmış manastırlara çekilmiştir. İç ve dış şartların bilimi toplumdan uzaklaştırmasına izin verilmemelidir[4]. Çünkü bilgi problemlerin çözümü ve dolayısıyla daha iyi bir dünya için araçtır. Onun esas amacı tıpkı diğer ampristler (Hobbes, Locke, Mill) gibi demokratik bir topluma ulaşmaktır. "Demokrasinin geleceği bilimsel tutumun yayılmasına bağlıdır"[5]. Dewey bilgi teorisinin ele aldığı geleneksel problemlerle ilgilenmek yerine karşılaştığı problemleri özgür düşünceyle çözmeye dayalı bir anlayışı temsil etmektedir. Onun bu anlayışı temsil etmesi Cohen gibi pek çok düşünür tarafından takdirle karşılanır. Cohen, Dewey'i "irrasyonalizm döneminde" özgür düşünceye dayalı liberal inancı sürdürme konusundaki hizmetinden dolayı övmektedir.[6]

O, bilgi için "...İsteklerle amaçları etkileyemezse, değerli olanla olmayanı belirleyemezse,...Onları akıl dışı ve akıl düşmanı güçler yoğuracaktır."[7] diyerek bilginin toplumsal yaşamı düzenlemede etkili olmaması durumunda bu görevi "alışkanlık ya da töre"nin üstleneceğini ön görmektedir. Bu açıdan ulaşmak istediği toplumun oluşturulmasında bilgiye önemli bir fonksiyon yüklemiştir. Bununda eğitim yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanır. Eğitimin dayanacağı temel yöntem ve ilkeler üzerinde durur. Onun için "Demokrasi ve Eğitim" en önemli eseridir ve bilgi konusu da en geniş şekliyle bu eserinde tartışılmıştır.

Dewey "bilgi, bireyin kendi yaşamı içinde ürün vermedikçe, ister mars gezegeni, ister her imgenin evrenine değinsin, fark etmez "[8] der. Bilgiden öncelikle uygulanabilir sonuçlar beklemektedir, böyle bir beklentisinin olması insanı üretilen veya üretimi planlanan bilgiler üzerinde düşünmeye, sorgulamaya yöneltmektedir. Bu anlamda uzay çalışmalarında üretilen bilgi de tartışılmalıdır. Çünkü bu alanda kullanılan insan kabiliyetleri, zaman ve para kaynakları evrenin derinliklerine ulaşmayı sağlıyor ama bu insanın hayatını kolaylaştırıcı ve yaşam kalitesini yükseltmeye yönelik (en az şimdilik)bir yarar sağlamıyor. Öyleyse böyle bir bilginin değeri yok mudur? Veya uzay çalışmalarından vazgeçilmeli midir? Hiç şüphesiz kanser gibi bir hastalığı tedavi edici bilgiye ulaşılması insan yaşamını daha kaliteli bir hale getirecektir. İnsan hayatı için oldukça önemli böyle bir bilgi üretimine daha fazla kaynak (insan, para, zaman) ayrılmalıdır. Bu alandaki sorunların öncelikle çözülmesi gerekmektedir. Oysa bugün insan yaşamını kolaylaştırıcı ve daha kaliteli hale getirmek için ayrılan kaynaklar silahlanma ve uzay çalışmalarına ayrılanın yanında çok küçük kaldığı da bir gerçektir.

Toplumların gelişim süreci insanın doğal varlık alanına ve tarihi varlık alanına münasebetinden oldukça karmaşık ve çok yönlü bilgilere ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Bu bilgiler hem derinliğine hem de kapsamlılığına göre dikkat çekmektedir. Sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, biyo-psişik vs. problemlerinin çözümü için değişik olgu ve olayların iç problemlerinin izahıyla birlikte onun benzer ve benzer olmayan olaylarla ilişkili problemlerin çözülmesi de önem taşıyor. Günümüzde çeşitli bilim dalları ile birlikte sentetik karakter taşıyan bilgi sistemlerine ve

bilim alanlarına rastlıyoruz. Kabul etmek gerekir ki bu sentetiklik zamanımızın ihtiyacından ve beklentilerimizden ileri gelmektedir. Bazen belli bir olayı çeşitli yönlerden ve doğal olarak çeşitli bilim dallarının bir araya gelmesiyle izah etmek mümkün olmaktadır. Örneğin doğa bilimlerinde fiziko-kimya, astro-fizik, biyofizik vs. eğilimler 21.asırda bilgisayar teknolojisinin gelişmesiyle daha da hızlanmıştır. Her şeyden önce böyle bir sentetiklik insanın doğal ve sosyal yaşamda daha fazla bilgi sahibi olmak ihtiyacından ileri gelmektedir. İnsanın olay ve olgulara bakışı, yorumu, anlamlandırması farklılaşmaya başlıyor aynı olgu ve olaya alternatifli bakış mutlak değişmez bilgi anlayışını yadsıyor. Bu anlamda gelinen nokta mutlak kesinliğin olmadığı konusunda Dewey'in tutumlarıyla örtüşüyor.

Dewey, varlığı bilme problemini doğal metotlarla gerçekleştirilecek bir doğal problem olarak ele almaktadır.[9] Bilgiyi bir üründen daha çok bir eylem olarak görmektedir. "Bilme,her türlü etkinlikten soyutlanmış, kendine özgü, kendi içinde bir bütünlük olmadığı ve bilmenin sürekli etkinlikleri yeniden düzenleme ile ilgili oluşu kuşku götürmez"[10] demektedir. Bilmek, bir kimsenin akli ve zihinsel olmayan olgular ve olaylar arasındaki bağıntıları kavramasıdır.[11] Aynı zamanda "bilgi, karanlık, anlaşılamaz durumlara anlam kazandırmak için, kullanımdan uzak tutulursa, bilinçten tümüyle uzaklaşır, yahut da sanatsal bir coşkuya dönüşür."[12] Bilgiyi uygulanabilirliği yanında bir anlama ve anlamlandırma süreci olarak da yorumlamaktadır. Ancak bu anlamlandırma: "karmaşık bir durumu, kendimizle evren arasındaki bağlantıyı kavrayarak, düzene koymak için kimi yeteneklerimizin bilinç alanına çıkarılmasıdır"[13]. İnsan doğal olarak anlamak, bilmek ister. Onun mantığı olaylar ve olgular arasındaki ilişkiyi kavramaya yönelir. Yalnız sonuçları ile olayları değerlendirmek onu tatmin etmemektedir.

O, akıl ve deneyle elde edilen iki tür bilginin olduğunu kabul ederek, bunların kullanım alanlarındaki ayrılığına değinir. Deney yoluyla elde edilen bilgi daha çok "gündelik işlerle ilgilidir" derken, akıl yolu ile elde edilen bilginin ise "evrensellikle, genel ilkelerle ve yasalarla ilgili" olduğunu söyler.[14] Çağdaş bilgi anlayışında da akıl ve deneye yer verilmesinden yanadır.Ancak onun bilgiden beklentisi açısından baktığımızda bilginin kaynağı konusunda emprist bir tutum sergilediği görülür.Çünkü "hiç eksiği olmayan, yoğun biçimde hazırlanmış en değerli düşünce bile, dış evrende denenecek ve sağlamlığı, güvenilirliği, orada ortaya çıkacaktır. Dewey, düşünülen deneyimde, tüm bağıntı ve ilişkiler, önceden hesaplanamayacağı için, elde edilen sonuçları, eksiksiz doğrular olarak alamayız"[15] görüşünü dile getirir.

Bilgiyi elde etme sürecinde Dewey hem kurama hem de deneye yer verir. Ancak kuram deneye yardımcıdır. Asıl belirleyici olan deneydir. "Bir gram deneyimin bir ton kuramdan daha iyi sayılmasının nedeni kuramın, yaşamsal gerçek kanıtlanabilen bir anlama ancak deneme sonucu kavuşabilir olmasıdır... Deneme ile kanıtlanamayan bir kuram, kuram olarak tanımlanamaz"[16] Eylemi düşünceye, bilgiyi de deneye bağlı gören Dewey'in, Kant'ın meşhur "kavramsız algı kör, algısız kavram boştur" önermesini çağrıştıran şu sözü önemlidir: "Düşünülmeden yapılan eylem ve denemeden doğmayan bilgi ölüdür"[17]. İnsan deneyine ait olan bilgi deneyin belli bir aşamasında söz konusudur. Bilgi, "yoğun ve derin bir biçimde düşünmeye başladığımız anda başlar". Bu yoğun ve derin düşünceyi ortaya çıkaran şartların oluşmaya başlaması "tereddüde düştüğümüz zaman karşımıza çıkan bir sorunla birlikte ortaya çıkar"[18] .Yoğun ve derin düşünce ister günlük hayatta olsun, isterse bilim alanında, isterse de felsefede olsun bir problem durumu ile başlar.Bu alanların hangisine ait olursa olsun amaç, sorunun çözümüdür

veya bilgidir.Bilgi, sorunun çözümü olarak görülmektedir, yani uygulamada başarılı olunmalıdır.

Dewey de bilginin iki önemli özelliği amaçlı ve deneysel olmasıdır. Ona göre deneme yöntemi bilgi ile bilgi olmayanı ayıran kriterdir. Deneme yöntemi sanı yerine gerçek bilgi olduğuna inanmanın yöntemidir[19]. "Deneme yöntemi, yeni bir bilimsel kaynak olduğu kadar, sistemleşmiş bilgi üreten bir araçtır. Bununla beraber, yaşam kadar eski ve olabildiğince de pratik bir beceridir"[20]. Onun akla yüklediği görev ise, "akıl önceki denemenin konusunu, yeni deneme konusunu anlama işinde etkili kılma ustalığıdır"[21]. Dewey felsefesinde akıl da, kuram da, deneye yardımcı unsurlardır.Esas olan denemedir.O, deneysel yöntemi hem naif görgülücülüğe hem de kesinciliğe karşı görür.[22] Kuram denemelere açık ve test edilebilir olacak, ayrıca olaylar (sonuçlar) tarafından desteklenebilecektir.

Dewey toplumsal olayların açıklanmasında deneye dayanmayan geniş genellemelerin var olduğunu oysa açıklamanın ancak deneye dayandığı ölçüde değer ifade edebileceği düşüncesindedir. O, teorik açıklamalar ve genellemelerin çok spekülatif olabileceğini bunun için açıklamalar alanda yapılan çalışmalara yani olay ve olgulara dayalı olmalıdır. Çünkü teorik kurgulamalara şüpheyle yaklaşmaktadır. Hatta bir yönüyle rasyonel özellik taşıyan sezgiye bilginin kaynağı olarak pek kıymet vermez. Mayer'in ifadesiyle "müphem bir metot telakki ettiği sezgiye pek tahammülü yoktur"[23]. Deneyciliği yalnız maddi olgulara değil diğer konulara da uygulamıştır.Onun yönteminde amaç, araç ve sonuçlar bir araya getirilmiştir.Bu anlamda ulaşılacak her sonuç bir başka sonuca ulaşmada araç haline gelir[24]. Bilginin artması yeni sorunları da ortaya çıkarmaktadır. Yeni bilgiler yeni bilinemeyenleri gündeme taşır ve böylece bilgi faaliyeti hiç sonlanmadan sürüp gider.

Dewey'de deneycilik bilginin tek kaynağı olmakla beraber bunun ötesinde çok daha fazla bir anlam ifade eder. O, "deneyciliği, insanların teknolojik ama demokratik, paylaşımlı bir toplum oluşturmalarını ve böyle bir toplumda yaşamalarını sağlayacak toplum ve eğitim felsefesi olarak görür"[25]. Russell ise Dewey felsefesinin bir güç felsefesi olduğunu ancak bu gücün Nietzsche'nin felsefesinde olduğu gibi bireysel bir güç değil topluluğun gücü olduğunu söyler[26]. Topluluğun gücü bilgi üretiminde de önemli etkiye sahiptir.Bilgi kazanımında grubun etkisi üzerinde duran Dewey'e göre "bilgi, bireyin alışkanlıklarına dayalı uğraşlarının-bir parçası olduğundan grubun sahip olduğu bilginin çoğunu kendisi de kazanır"[27]. Bu ifadesiyle grup içi etkileşimin bireye önemli kazanımları olduğunu vurgulamaktadır.İnsanın bir problem karşısında sorunun açıklanması "anlaşılması ve çözümü için" adım atmasında geçmiş tecrübelerin ve bilgi birikiminin belirleyici bir rolü vardır. Eğer insanın bir sorun karşısında "dayanabileceği ilkel bir tecrübesi yoksa onu düşünmeye teşvik etmek boşunadır, faydasızdır"[28]. O, düşünsel faaliyetin başlatıcısı olarak tecrübeyi, asgari koşul olarak görmektedir. Düşünsel faaliyetin başlatıcısı olarak tecrübeyi görmesine rağmen yine de özgür düşüncenin onun felsefesinde önemli bir yeri vardır. Düşüncenin vahşi insanı hayvandan, medeni insanı da vahşi insandan ayırdığını söyler ve vahşi insanla medeni insanı eylemleriyle (eylem düşünceye dayanır) birbirinden ayırmak için şöyle bir örnek veriyor: "Vahşi, çölde kendisi için bilinen bazı işaret noktalarını ele alarak istikametini tayin eder. Medeni ise herkesin işine yarayan yollar yapar. Vahşi, ateşin hassalarını müşahede etmeği ve sonra onu kendisi yapmağı öğrenir. Medeni ise kendisine dilediği gibi hareket ve ışık verecek olan aletler icat eder"[29]. Bu anlayışın doğaya egemen olmayı, gelişmeyi, ilerlemeyi sağladığı söylenebilir.

Dewey gözlemi de tek başına yeterli görmez.Gözlemlenen ve algılanan şeyin anlamının da bilinmesi gerekir.Anlamak da gözlemle mümkün olur. "Bir bebek alevin parlaklığını görüp onu tutmak isteyebilir.Burada alevin anlamı onun parlaklığı değil, fakat ona dokunmaktan meydana çıkan sonuç olan yakma kudretidir"[30]. Çünkü ona göre deneyim, "denenen ile sonuçta oluşan şey arasındaki bağ ve ilişkinin algılandığı bir süreçtir"[31]. O, yöntem ve kuralı da birbirleriyle karşılaştırır. Düzenleyici etkisi olan kuralla daha genel olan yöntem arasında köklü bir ayrılığın olduğunu vurgular. "Kural, eylem ve etkinliğin aracısız yol göstericisidir".Yöntem ise, "amaç ve araçları aydınlatarak aracılık yapar"[32]. Kural ile yöntem arasında bir ayrılığın olduğunu tartışırken her ikisinin önemine de değinmektedir.

Dewey'e göre "deneme ve deneyim, güdü ve alışkanlığın kirletilmesinden kurtulduğu, bir amaca dönük ölçüt ve yöntemle yönlendirildiği zaman tutarlı bir deneyim olur"[33]. Onun için bilginin elde edilmesi ve gelişmesinde deney vazgeçilmez bir ölçüttür. Olayları ve olguları açıklamada yalnız zihinselliğin yeterli olmadığı, olgulara ve olaylara dayanmadan, deney ve gözlem kullanılmadan elde edilen bilgiyi yeterli bulmaz. O, gençliğinde bir Hegelcidir ve daha sonra bu görüşlerini terk etmiş pragmatist bir anlayışı benimsemiştir. Onun Hegel düşüncesinin çöküş sebebi olarak deney ve gözleme dayanmayan, olay ve olguları önemsemeyen saf akılsal olarak oluşturulan kavramlar üzerine inşa edilen sisteminin çöküşünü iyi tahlil edip aynı hataya düşme endişesi ile davranıyor görüntüsü vermektedir. Hatta düşünmeyi bile deneyimin bir aşaması olarak görür. "Düşünme dediğimiz, gelişmekte olan deneyimin başlangıç evresidir"[34] . Bu ifadenin eleştirilebileceğini ama gerçeğin böyle olduğunu düşünmenin deneyimden koparılarak tek başına bir güç sayıldığını söyler ve bu anlayışı eleştirir. O, spekülatif kanı ve tanımlardan kaçınır. Somut veri ve gözlemlere bağlı kalınmasından yanadır. "Bilimin pratik etkinlikler içinde oluşması, incelenmesi, onun saflığını bozar.Bilim çalışması teorik, soyut bir ortamda yapılmalıdır" şeklindeki bir anlayışın bir yanılgı olduğunu "önemli olan olgunun, sosyal bağıntı ve ilişkiler içinde yaşamdaki etkinlikleri ile kavranmasıdır"[35]der. "Yaparak, yaşayarak edinilen bilgiden başka hiçbir şeyin gerçek bilgi, yararlı bir anlayış getirmeyeceği"[36] görüşündedir. Deneye dayanmayan bilginin her zaman alternatifinin olacağı veya başka türlü olması mümkün olacağı için bilginin genel geçerliliğinin biricik kaynağı deneydir. O, temel teşebbüsünün açık olarak yapılan hareketten bilginin ayrı tutulmasının iptalini ve deneysel araştırma ile şekillendirilen modelden sonra yorumlanan bilginin gerçek yöntemini göstermek olduğunu belirtir[37] . Onun esas problemi yöntemle ilgilidir. Geleneksel felsefenin problemlerinin ise yapay problemler olduğunu ileri sürer.

Dewey'in düşünme ve deneyimin genel özellikleri dediği, bilgi teorisinin esasını oluşturan problem çözme belli aşamalardan oluşur. Hangi türden olursa olsun bir problem durumuyla karşılaşılınca süreç başlar. Karışıklık, kaos, kaygı durumu ile yüz yüze gelindiğinde insan bu durumdan veya Kuhn'un deyimiyle anomali'den kurtulmak ister. İkinci aşamada durumun değerlendirilmesine tahmin ve yorumlamaya geçilir. Üçüncü aşamada ise problemin açıklanması, tanımlanması için bütün bu teknikler, düşünceler özenle yoklanır. Dördüncüsü "geniş alandaki olgu dizelerini içerecek ve sonuçlarına uygun, kesin duruma getirecek, tutarlı deneme hipotezleri hazırlama" aşamasıdır. Problemin sonlandırılma aşamasında ise, beklenen sonucu gerçekleştirecek gözle görülür bir şey ortaya koyarak hipotez test edilip değerlendirilmesi yapılır[38] . O, bir problem durumunun çözümü için yapılması gerekenleri aşama aşama ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Onun bir sorun du-

rumunda çözüm için yapılması gerekenleri sıralaması verimli, üretken bir çalışmayı sağlayacak özelliktedir.

Russell, Dewey'in mantığının esasını doğruluk ya da bilginin değil "araştırmanın" oluşturduğunu ve "Dewey için 'doğruluk', 'araştırma' sözcükleriyle tanımlanmalıdır. 'Araştırma', 'doğruluk' sözcükleriyle değil"[39] der. Onun araştırmayı doğruluğun önüne geçirdiğini vurgulamaktadır. Dewey için bir olayın, olgunun izahında kullanılacak yöntem, tarz yani araştırma ve bu araştırmanın ulaştığı bilginin sağlayacağı yarar önemlidir. Tutarlılık, uygunluk, apaçıklık ya da uzlaşma daha çok geleneksel bilgi teorisinde bilginin geçerliliğinin ölçütleridir. Pragmatist anlayışa göre ise bir problem durumuyla karşılaştığımızda sorunun üstesinden gelmek için verdiğimiz karar eylemlerimizle başarılı kılmıyorsa yani bizi amaca ulaştırıyorsa bu durumda kararımız doğrudur.Aksi halde kararımız yanlıştır. Burada ölçüt bilginin sağlayacağı başarıdır.

Dewey'in eserlerinde en çok alıntı yaptığı ve etkilendiği iki isim Bacon ve Locke'dur. Bacon'ın insanın doğanın sırlarına ulaşması, ona egemen olması ve ondan yararlanması hedefi büyük oranda gerçekleşmekle beraber daha da önemlisi insanın insan üzerindeki egemenliğinin de artmış olmasıdır. Doğaya egemen olma insana egemen olmayı da beraberinde getirmiştir.Oysa doğaya egemen olma anlayışı insanla doğayı ayırmıştı. Görülüyor ki doğayla insan bir bütündür aynı kaderi yaşamaktadır.Bugün bilgi üreten,uygulamasını yapan, pazarlayan toplumlar buna sahip olmayan toplumlar üzerinde egemenlik kurabilmektedirler. Bu belki de bilginin bütün diktatörlük yönetimlerinden daha çok insanın özgürlük durumunu etkileyici rolüdür. Bunun için Dewey'de Popper gibi bilimsel yöntem ile siyasal yönetim ve uygulamaları arasında paralellik kurmuştur. Bilimsel yönteme dayanma demokratik bir toplumun ilkesi olmalıdır. Gerçekte Dewey, Bacon'la başlayan doğayı bilmenin yanında hayatı ve insanın tarihini bilmenin de bir zaferle sonuçlandırılmasının, bilgi sistemlerimizin ve bilgi teorimizin gerçeklerini bir birine uyumlu hale getireceğini mevcut olan zıtlıkları ortadan kaldıracağını düşünüyor.[40] Bilgi egemen olmanın kitleleri yönlendirmenin aracı olarak değil, insanlık için üretilmeli ve daha iyi bir dünyanın kurulmasına araç olmalıdır.

Sonuç olarak Dewey'e göre bilginin kaynağını deney oluşturur. Deneye dayanmayan bilgi tartışmalıdır. Deneye dayalı bilginin elde edilmesi insan kadar eski bir geçmişe sahiptir. Teorik bilgi uygulama alanı bulmadıkça bir yarar sağlamaz. Bilginin bir kullanım alanının olması gerekir.Bilgi yapabilmektir. Bilgimiz eylemlerimizde ve yaşamımızda değişikliğe yol açabilmelidir. Bir otomobil kullanmayı bilmek onu hareket ettirip onunla istenilen yere gidebilmektir. Yoksa otomobil kullanmayı bilmek, debriyaj, gaz ve fren ilişkisini ayarlamadır şeklindeki teorik bilgiye sahip olmak değildir. Bilgi olguların gözlenmesiyle oluşturulacak ürün değil, insanın çevresiyle ilişkisinde ona rehberlik ederek onu daha uyumlu kılacak kavramları oluşturması etkinliğidir. İnsanın düşünsel etkinlikle oluşturduğu kavramsal yapının ortaya çıkan sorunların karşısında çözüm üretebilmesi için bir araç olarak yapacağı katkı önemlidir.Onun araçsallığının özünü bu süreç oluşturur. Bilgi, sorun çözmedeki başarısı oranında değer taşır.

KAYNAKÇA

Cohen, M. R., "Some Difficulties in John Dewey's Anthropocentrıc Naturalism", Studies in Philosophy and Science, Henry Holt and Company, New York 1949

Dewey, John, Demokrasi ve Eğitim, Çev:M. Salih Otaran, Başarı Yayımcılık, İstanbul 1996

Dewey, John, Özgürlük Kültür, Çev: Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993

Dewey, John, Philosophy of Education, New Jersey

Dewey, John, Essays in Experimental Logic, Dover Publications, New York 1916

Dewey, John, Düşüncenin Terbiyesi, Çev: Orhan Etker, Muallimler Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1957

Dewey, John, Mektep ve Cemiyet, Çev: Baha Avni, Devlet Matbaası, İstanbul 1930

Gutek, G. L. , Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar, Çev: Nesrin Kale, Pegem Yayınları, Ankara 1997

Heinemann, Fritz, "Bilgi Kuramı", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der./Çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997

Mayer, Frederick, Yirminci Asırda Felsefe, Çev: Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul 1992

Randall, J. H. ,Buchler, Jr.-Justus, Felsefeye Giriş, Çev: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Matb aası, İzmir 1982

Russell, B. , Batı Felsefesi Tarihi 3, Çev: Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973

www.angelfire.com/ma2/timewarp/dewey.html-the quest for certainty

DİPNOTLAR

1. F. Heınemann, "Bilgi Kuramı",Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Der./Çev:Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi,İstanbul 1997,s. 185

2. John Dewey, Mektep ve Cemiyet,Çev:Baha Avni,Devlet Matbaası,İstanbul1930, s.25-26

3. B.Russell, Batı Felsefesi Tarihi3,Çev:Muammer Sencer,Bilgi Yayınevi,İstanbul1973, s.494

4. J.Dewey,Özgürlük ve Kültür,Çev:Vedat Günyol,Remzi Kitabevi,İstanbul1993, s.126

5. A.g.e.,s.124

6. M.R.Cohen, "Some Difficulties in John Dewey's Anthropocentric Naturalism", Studies in Phılosophy and Science, Henry Holt and Company, New York1949, s.174

7. Dewey,1993, s.117

8 J.Dewey, Demokrasi ve Eğitim, Çev:M.Salih Otaran, Başarı Yayımcılık, İstanbul 1996, s. 319

9. J.Dewey,Essays in Experimental Logic, Dover Publications, New York1916, s.300

10. Dewey, 1996, s. 314

11. J.Dewey, Philosophy of Education, New Jersey, s. 308

12. Dewey,1996, s. 318

13. A.g.e., s. 320

14. A.g.e., s. 310-311

15. A.g.e., s. 141

16. A.g.e., s. 135

17. A.g.e., s. 143

18. J.H.Randal, Jr-Justus Buchler, Felsefeye Giriş, Çev:Ahmet Arslan ,Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir1982, s.97

19. Dewey, 1996,s.314

20. A.g.e., s. 315

21. A.g.e., s. 320

22. Dewey, 1993, s. 84

23. F.Mayer,Yirminci Asırda Felsefe, Çev:Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul1992,s.87

24. G.L.Gutek, Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar, Çev: Nesrin Kale, Pegem Yayınları, Ankara1997, s. 104-105

25. A.g.e., s. 111

26. Russell, 1973, s. 496

27. Dewey,1996,s.20

28. J.Dewey, Düşüncenin Terbiyesi, Çev:Orhan Etker, Muallimler Cemiyeti Yayınları, İstanbul1957,s.13

29. A.g.e., s. 16

30. A.g.e., s. 50

31. Dewey, 1996, s. 155

32. A.g.e., s. 160

33. A.g.e., s. 255

34. A.g.e., s. 143

35. A.g.e., s. 269

36. A.g.e., s. 257

37. www.angelfire.com/md2/timewarp/dewey.html-the quest for certainty

38. Dewey, 1996, s. 141

39. Russell, 1973, s. 491

40. J.Dewey, Philosophy of Education, s. 300

Bir kültür olarak matematik ve bilgikuramsal bir çözümleme

Beno Kuryel-Özgür Akarsu

GİRİŞ

Bilgikuramı (epistemoloji); bilginin kaynağını, ideolojik ve felsefi içeriğini, toplumsal işlevini, bu işlev ya da işlevler için kullanılmasında tanımlanan kültürel yapıları ve değerleri, bilginin tarihsel yaşamını, toplumsal, siyasal ve ekonomik bağlantılarını, etimolojik karakteristiklerini inceler.

Bilgikuramsal sorunlar tarih boyunca tartışmalı olagelmiştir. Bunların öğretme ve öğrenme üzerinde oldukça belirleyici etkileri vardır ve matematik felsefesinin merkezinde yer alır. Bu süreçte, matematik sorunsalının belirleyici anlayışı mutlakçı felsefelere dayanır. Ancak, matematiğe bakış açısında kavramsal değişimlerin olmasını savunan tartışmalar da fazlaca yer bulmaya başladı. Buna göre bu çalışma, matematiğin nesnelliği ve yanılmazlığı, tarih dışı karakteri ve kültürden bağımsız yorumu üzerine yapılandırılan anlayışların dayandığı mutlakçı paradigmaların eleştirel olarak değerlendirilmesini kapsamaktadır.

Birçok kişi için matematik, özünde sayılara ve geometrik şekillere dayanan ve önceden saptanıp düzenlenmiş gerçeklere, kurallara ve tekniklere indirgenebilir. Bu bir bilgikuramıdır. Bilgikuramsal bir bakışı, bir yaşam tasavvurunu, bilginin kültürel kuruluşunu içerir. Aritmetik hesaplama, matematik müfredatının temeline sağlamca yerleştirilir. Dört kuraldan hareketle, doğal sayılara, tamsayılara, kesirlere, ondalık ve karmaşık sayılara ve daha sonra matris ve vektörlere varılır. Cebirsel ortamda ise, giderek daha da karmaşık denklemleri "çözme" yetenekleri geliştirilir. Eğer ciddiye alınırsa geometri, aritmetiksel ve cebirsel tekniklerin uygulandığı bir alan olarak geliştirilir. Diğer durak ise trigonometri ve analitik geometridir. Bu diyetten başarılı çıkmış veya ayakta kalabilmiş olanlar calculus'a ulaşır. Türevler ve çok sayıda entegrallerle tanışmak ve "çözüm" için birçok teknik ve "yöntemleri" "öğrenmek" durumunda kalır. Son adımda ise diferansiyel denklemler; tanınmak, sınıflandırılmak ve elbette "çözülmek" için beklemektedir. Bu

deneyim sürecinden geçenler matematiği, tartışmasız "kesinliğin bilimi" olarak kavrarlar. O, su götürmez gerçeklerden, teknik ve yöntemlerden oluşmuştur.

Bu süreç, matematiğe bir bakış açısını temsil eder. Yaşamın tasarlanmasındaki genel paradigmadan bağımsız değildir. Matematiği öğrenme ve öğretmenin pratiği ve kuramları belirli bir bilgikuramına dayanır. Rene Thom'un belirttiği gibi, "*Aslında, istesek de istemesek de, tüm matematiksel pedagoji, çok seyrek bir tutarlılık gösterse de, belirli bir matematik felsefesine dayanır*".

Bir araştırma alanı olarak matematik kıtasında yaşayanların kültürden görece bağımsız bir tanımlama bölgeleri vardır. Ancak, biraz daha dikkatli ve ayrıntılı bakılırsa onları bir araya getiren genel bilim anlayışının iktidar bileşenleridir. Varolan ve belirleyici durumda bulunan pozitivist bilim paradigmasının kültürel boyutlarını taşır. Bu kültürel boyutların kümesinde; bilim politikaları, okullaşma süreçleri, siyasal etmenler gibi elemanlar da yer alır. Böylece, arı matematiğin kuramsal alanında, dünyaya bakışın izlerinde bir çatışmanın yaşandığı görülür. Örneğin, biçimcinin kanıtındaki düzen, sezgicinin çıkarsamalı mantığıyla çelişebilir. Mantıkçı, matematiğin temellerindeki arkeolojik hayallerini ararken, çoğu zaman içinden çıkılmaz paradokslarla karşılaşır. Matematiğe salt pragmatik açıdan yaklaşan ve felsefi boyutlarını spekülatif bulan pozitivist için yöntem ön plana çıkar.

Tüm bunlar yaşamın kalbinde atarken matematiğin anlamı nasıl oluşur? Felsefi yaklaşımların matematiksel anlamı, tanımlamaları nasıl ortaya çıkar? Gündelik dilin metaforik yapısını matematiksel bilgiyi ifade eden dile gelişte bulabilir miyiz? Matematik, bir soyutlama sanatı olarak göstergebilimin verimli bir toprağı mıdır? Matematiğin estetik bileşenleri nelerdir? Matematiği öğreten ve/veya öğrenen bir kişi, bilgikuramsal yapıdan bağımsız olabilir mi? Bir kültür olarak matematiğin ideolojik boyutları nerelere işaret eder?

MATEMATİK VE KÜLTÜR

Özellikle son üç yüz yıldan beri süregelen anlayışla matematik, hesaplama etkinliğiyle neredeyse özdeşleştirilmiştir. Akademik çevreler genel olarak matematiksel kavramlaştırma süreçlerinin yalnızca problem çözümüyle bağlantılı olmasında ısrarcıdırlar. Bir ortodoksi biçiminde ortaya çıkan bu yaklaşım, matematiğin yararsal özelliğini öne sürerek kültürden bağımsızlığına işaret eder. Ancak bu ortodoksi, teknoloji ve ekonomiye dayanarak performansta olası en yüksek değere varma hedefini tasarlamakla, matematiğin kültürle derinden bağlantılı olduğunu savunan tezi onaylamak durumunda kalmaktadır. Bu bağlantıyı, düşüncenin genel evrimini belirleyen toplumsal, siyasal ve ekonomik etmenlerden yalıtarak çözümlemek zaten olanaksızdır.

Şöyle bir Pisagor'a kadar uzanırsak, matematiğin o günün koşullarında belirli bir dünya görüşünün ne kadar canlı bir bileşeni olduğunu görmek mümkündür. Geçerken Descartes'a uğrarsak, akılcı paradigmayla matematiğin ne kadar bağlantılı olduğunu izleyebiliriz. Bilginin günlük yaşamı örgütleme gücünün ortaya çıkışıyla yeni toplumsal dinamiklerin gerek akılcı yaklaşıma gerekse matematiğin etkin yapısına ne kadar gereksinme duyduğunu gözlemlemek heyecan vericidir. Bu arada Leibniz'i de ziyaret edersek düşüncelerinin karmaşık bir felsefi sistemle sıkı bağlarını görmek ve incelemek eğlenceli bir araştırmadır. Çünkü, matematiğe sağlam felsefi temeller arayan Leibniz'in görüşlerini, matematik kitaplarındaki kı-

sa biyografik notların asık yüzlü ifadelerinde bulmak olanaksızdır. Şimdi de Pascal'a bakalım. Pascal eskil bir metaforu yeniden canlandırır. Bu metaforda Tanrı, merkezi her yerde olan ancak çevresinin hiçbir yerde bulunmadığı bir küreyle betimlenir. Pascal matematiğe duyduğu güveni bu metafor etrafında toplar.

Birçok kimse için felsefe Platon'un eserlerine düşülmüş dipnotlardan başka bir şey değildir. Bu görüşe katılsak da katılmasak da bu görüşün Platon'un düşünce tarihindeki önemini dile getirmediğini söylemek olanaksızdır. Bu bağlamda, burada görece biraz daha fazla zaman ayırıp, bu düşünüre doğru geçmişe gidelim ve evrenin nasıl meydana geldiğinden başlayarak insanın doğasına değindiği eseri Timaios'a bakalım. Timaios'a göre; değişmeyenden –idealardan- gözünü ayırmayan, onu model alan işçi, eserinde modelin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye çalışırsa, her seferinde, böylece ortaya koyduğu şey, ister istemez, güzeldir. Ancak, gözlerini doğmuşa -dünyasal olana- diker, böyle bir model kullanırsa güzel bir şey başaramaz. Tanrı da iyi olduğundan her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını ister ve devinimsiz olmayan, yasasız düzensiz bir devinim içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü alır; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene sokar. Tanrı bunun için, ateşi, toprağı, havayı ve suyu alır, evrenin olanaklı en güzel evren olması için ateşle toprağın arasına su ile havayı koyar ve onları birbirine olanaklı olduğu kadar aynı orantı ile birleştirir. Platon'un söz ettiği orantı matematiksel gösterimle şöyledir: Ateş/Hava=Hava/Su=Su/Toprak. Böylece, Tanrı evreni kaostan, yani yasasızlıktan, kozmosa, yani düzene, yasalılığa geçirir. Her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına olanak yoktu ve yoktur. Tanrı kendi kendine benzeyen bir biçimin de benzemeyen biçimden bin kez daha güzel olduğunu düşünür. Evrene her yanı, her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre biçimini verir, bu yuvarlak biçim hepsinin en kusursuzu, kendi kendine en çok benzeyenidir. Matematiğe ve matematiksel nesnelere olan güveni bir kez daha görüyoruz.

Matematiğin keşif olduğunu düşünenler matematikteki düzene duydukları hayranlığı sık sık dile getirirler. Matematikteki düzene duyulan hayranlık devletteki ya da toplumdaki düzene duyulan arzuyu da gösterir. Yine Platon'u ziyaret eder ve bu kez çok bilinen eseri Devlet'e bakarsak; ideal bir devlet ve toplum düzeni için ya krallar filozof ya da filozoflar kral olmalıdır. Ancak asıl can alıcı nokta Platon'un böylesi bir devletin yöneticileri olacak filozof kralların eğitimi ile ilgili görüşleridir. Bu eğitimde, ruhu karanlıktan aydınlığa çevirmek, gerçek varlığa yükseltmek gerekir. Peki, bu nasıl yapılacaktır? Platon'a göre; ideal devletin yöneticileri olacak kişileri gerçek varlığa yükseltecek ve zorunlu kılınacak olan bilimler sırasıyla; *sayı bilgisi, geometri ve astronomidir*. Neden bu bilimler? Devlet'e göz gezdirelim; sayı bilimi, insanı öz varlığa erdirmek için salt kavramları kullanmaya zorlar. Sayı bilgisine doğuştan yatkın olanlar öteki bütün bilimleri çabucak kavrar. Doğuştan bu bilime yatkın olmayanlar da kalın kafalıdırlar; bunlar da sayı bilimini zar zor da olsa öğrenerek düşünme güçlerini arttırırlar. Geometri değişmeyeni, var olanı bilmeye yarar; doğup öleni bilmeye değil. Astronomi, insanı yukarılara bakmaya, aşağıda olup bitenden gökte olup bitenlere geçmeye zorlar. Filozof krallar değişmeyenin, saltık olanın, yok olmayanın bilgisini ancak bu bilimler ile edinirler, ideal düzenin nasıl bir düzen olduğunu kavrarlar ve bu bilgi ile ideal düzeni kurabilirler. Matematik, Tanrı için evrenin düzenini, filozof krallar için de devletin ve toplumun düzenini sağlamakta yol göstericidir. Peki, bu yol göstericinin önderliğinde nereye gidilir? İdeal devlet gerçekleştirilirse her türlü değişim, bozulma

olarak anılır. Dolayısıyla, ideal devlet bir kez kuruldu mu her türlü değişimi her türlü yolla ortadan kaldırmak gerekir, çünkü ideal devletin yaşaması için yapılan her ne ise o iyidir. Buradan matematik ile ideolojinin seçkinci bir dansı başlayabilir. Bu bağlamda, matematiğin kültürel ve ideolojik bileşeni üzerinde kafa yormaya değer gözüküyor.

İlerlemeci bir bilgikuramıyla Platon'un geçmişte kaldığı düşünülebilir, oysa Platon'un bu görüşleri sanki günümüzde söylenmiş kadar tazedir ve bugün bilimkurgu yapıtlarda da bize Platon'u çağrıştıran matematiksel metaforlara sıkça rastlamaktayız. Örneğin, yaşamın örgüsü bir matrise benzetilirken, aynı zamanda da değişmez bir düzen simgelenmektedir. Matris metaforunda iyi-kötü, güçlü-güçsüz gibi ikilemlerin durağan varlığında matematiğin desteğine başvurulmaktadır. Matris bir düzendir. Düzensizliğin üstesinden gelecek olan düzenli bir güç. Değişmeyen yalnızca düzen değil aynı zamanda matematiğin kendisidir de. Matematik, yaşama damgasını vurmuş, güçlünün vazgeçilmez ve ayrıcalıklı silahı olmuştur. Buna uzaydan gelecek başka canlılarla – elbette insansı canlılarla (antroposentrik paradigma) – ortak tek dilimiz matematik olacaktır. Çünkü, matematik evrenseldir. Böylesi bir "inanç" çok yaygındır. Özellikle akademik çevrelerde böylesi bir tasavvura rastlamak çok olasıdır ve de ilginç bir kültürel tercihtir.

Doğayla savaşında insanın en önemli silahı matematiktir biçimde bir düşünce çok yaygındır. Bu düşüncede kullanılan *savaş* ve *silah* metaforları son derece ilginçtir. Öncellikle, burada kullanılan *savaş* metaforuyla insan ve doğa bir karşıtlık durumuna getirilir. İnsanın kendi yaşamını sürdürebilmek için doğaya müdahalede bulunduğu elbette bir gerçektir; ancak, savaş metaforu ile doğanın bizi yok etmek gibi bir isteği, ereği olduğunu söylemiş oluyoruz. Acaba, doğanın böyle bir ereği var mıdır? Doğayı kendimize uygun biçimde değiştirmek için emek harcamamızın zorunluluğunu, antroposentrik bir yorumla, doğanın insana ahlaki bir direnişi varmış gibi yorumluyoruz. Aslına bakarsak bu metafordaki karşıtlık bir dünya görüşüne, bir bilgikuramına işaret eder. Bu, Nietzsche'nin sözünü ettiği Apollon-Dionysos karşıtlığıdır. İncil'de İsa'nın çarmıha gerilmesi olayı bu karşıtlığı çok açık bir biçimde anlatır. İsa'nın çarmıha gerilişi insanlığın kurtuluşu içindir. İsa Tanrı olduğuna göre ölmez elbette, ancak burada göksel kurtuluş için öldürülen şey bedendir. İnsanın bedeni de insanın bu doğaya ait yönüdür. Doğa ile savaşılıyorsa, yani doğa düşman ise insanın bedeni de düşmandır. Bu savaş; erdemi, tini, ahlakı, saltık olanı, göksel olanı temsil eden Apollon ile arzuları, bedeni, şehveti, sürekli değişeni bu dünyayı temsil eden Dionysos arasındadır. Bu dünyadan kurtuluş adına bedenin öldürülüşüdür. Bu bir dünya görüşüdür, bir bilgikuramıdır ve bu, söz konusu metaforun köküdür. İşte bu bağlamını görmeden geçemeyeceğimiz *doğa ile savaş* metaforunda en güçlü *silahın* matematik olarak anılması şaşılacak bir şey değildir; çünkü, bu görüşe göre, matematik bu doğaya aşkındır ve mutlaktır, düzeni bu dünyaya indirecek kurtarıcıdır. Böylesine bir yaklaşımda matematik bir fetiş olmuştur artık, yüceltilmiş bir şeydir, sorgulanamazdır.

Bir başka örnek de fraktal geometridir. Bu noktada ilginç bir soru sorabiliriz: "Acaba, doğada rastlanan fraktal desenler, matematiksel yaklaşımlarla mı benzetilmektedir, yoksa zaten doğada olan matematiğin fraktal geometri aracılığıyla farkına mı varılmaktadır? Bu soru bir kanıya ya da çeşitli kanılara işaret eder. Başka bir deyişle, bu bir "bilgikuramsal konuyu" gösterir. Diyebiliriz ki, bilginin yaratıldığı kültürel etkinliklerde yapılanmış etkileşimlerin konusudur. Sorduğumuz sorunun ikinci kısmını ele alalım. Bugünün kültüründe çok yaygın bir kanıyı ifade

etmektedir: "Matematik doğada vardır." Böylece, doğadaki matematiği keşfetmiş oluyoruz. Doğanın mükemmel olarak kabul edilen işleyişi, matematik sayesinde olmaktadır bu yaklaşıma göre. Dikkat edilirse, herhangi bir fraktal yapının resmini görenler bu fraktalin matematik aracılığıyla elde edilen bir desen olduğunu öğrendiği anda matematiğin doğada var olduğu kanaatine anında sahip olur. Ancak, matematik olarak nasıl elde edildiğini hiç merak etmez, aklına bile gelmez. Bu durumda, matematiğe olan "inanç" ön plana çıkar. Matematiğin iktidarına biat etmek aşırı bir kolaylıkla gerçekleşmektedir. Elbette, ideolojik bir duruştur bu. Başka bir deyişle, kültürel bir değer taşır. İşaret edilen inanç, matematiğin kesinliğine olan güveni içerir. Buna karşılık, sorunun ilk bölümünde ifade edilen benzetimde fraktal yapı, insanın yarattığı bir geometrik şekildir. Oluşumu, karmaşık sayılardan oluşan bir denklemin yinelenen hesaplamalarına dayanır. Yinelenme doğanın birçok yerinde vardır. Denizin sürekli olarak kıyılara vurması yinelenen bir olaydır. Doğadaki değişimde benzer olayların tekrarına dayanan sayısız olguya rastlanır. O halde, denenen çok sayıda denklemin içinde doğadaki değişim ve desenlere benzeyenlerle uyum içinde olan sonuçlara varılabilir. Bu bir benzetimdir. Doğada matematiğin yer aldığını göstermez. Tersine, matematikle doğanın benzetilebileceğine ve anlaşılacağına işaret eder.

Doğa ya da hayvanlar alemi ile ilgili belgesellerde, doğadaki düzen ve hayvanların ne denli eksiksiz bir tasarım ürünü oldukları oldukça sık vurgulanır. Daha önce değindiğimiz Timaios'u anımsayalım yeniden; kaos, yani yasasız olan madde, matematiksel yasalarla düzenlenerek kozmos –düzen kazanmış evren- kurulmuştu. Benzer biçimde, bugün de yaygın olarak doğanın dilinin matematik, doğadaki düzenin gerisinde yatanın matematiksel yasalar olduğu düşünülür. İşte bu görüşe göre, doğadaki bu düzen, hayvanların bedenleri ve davranışları bir tasarım harikası ise bunu tasarımlayanın kullandığı dil de matematiktir. Robotlar ile ilgili bir belgesel izlediğimizde de mühendislerin hayvanların davranışlarından ve fiziksel yapılarından yola çıktıklarının anlatıldığını ve bunları matematiksel olarak modellediklerini görürüz. Ancak bu belgeselleri dikkatle izler ve bir araya getirirsek bu modelleme, izleyiciye doğanın basitçe bir taklit edilişi olarak aktarılmaz. Onlar doğanın yazıldığı dili okurlar, sonra da öğrendikleri kadarı ile aynı dili kullanarak robot tasarımı yaparlar. Buna göre; insan, doğanın dilini öğrenme ve okuma yetisi ile donatılmış seçkin bir canlıdır. Bu antroposentrik bir bilgikuramıdır. Oysa, insan matematikçe düşünür, doğaya ilişkin bilgiyi üretirken matematiği bu bilginin içine kendi elleriyle koyar. Bilgiye ve bilgiyi üretme sürecine yabancılaşma ile matematiği doğada varmış gibi algılar.

Bunlardan başka, oransallık evrende bulunan bir olgudur. İnsan da evrenin bir bileşenidir. Var kalmak için uyum gösterir. Örgütlediği yaşamı anlamlandırmak için oran kavramını bir gereksinme sonucu algılamış ve bunu kullanabileceği bir dille yapılandırmıştır. Oran, doğada matematiği ifade eden bir kavram değil, doğadaki bir olayı anlamlandırmak için bizim icat ettiğimiz, matematik aracılığıyla taklidini yaptığımız bir kavramsal büyüklüktür. Altın oran da bu örneklerden bir tanesidir. Euclid, bir doğru parçasını eşit olmayan iki parçaya böler. Bu bölmeyi öyle bir şekilde yapar ki, kısa parçanın uzun parçaya oranı, uzun parçanın tüm doğru parçasına oranına eşit olur. İşte bu oran, "altın oran" olarak bilinir. Altın oran, irrasyonel bir sayıdır, 1.618033989... ve birçok sanat dalında estetiğin bir ölçütü olarak kabul edile gelmiştir. Diğer bir örnek, Fibonacci sayılarıdır. Bu sayı dizisinde, ikinci sayıdan sonraki her sayı kendisinden önceki iki sayının toplamına eşittir,

n = 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, ... Böylesi bir dizilime desen olarak bitkilerde ve bazı hayvan kabuklarında rastlanır. İnsan türü, doğadaki desenleri, matematiği icat ederek taklit etme, tasarlama ve ondan yararlanacak yollar keşfetme becerisini göstermiştir.

Eni boyu farklı uzunlukta dik dörtgenlerin deneklere gösterilmesi ile elde edilen sonuçlarda çok az bir farkla en hoşa giden dikdörtgenlerin, boylarının enlerine oranı altın orana yakın dikdörtgenler olduğu gösterilmiştir. Demek ki, bu oranın diğer oranlara göre daha hoşa giden bir oran olduğu deneysel olarak elde edilebilmektedir. Rönesans mimarisinde ve sanat yapıtlarında altın oran yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Leonardo'nun çok bilinen eseri Mona Lisa'da da altın oranla karşılaşırız. Bugün de, estetik cerrahide tıpçılar altın oranla elde edilmiş şablonlara başvurmaktadırlar. Altın oranın, rastlanabileceği sayısız sanat eseri olduğu gibi estetik cerrahi, kostüm tasarımı gibi bir çok kullanım alanı vardır.

Ayrıca, matematiği mantık ve retorik arasındaki ilişki cinsinden de düşünebiliriz. Retorik, konuşur ya da yazarken sözcükleri etkin bir biçimde kullanma sanatıdır. Matematik de öyledir. Matematiksel bir problemi inceler, kanıtlar ve çözerken kavramları ifade eden ve kavramları taşıyan sözcükleri, benzer bir konuşma veya yazma edimi içinde bir mantık çerçevesine yerleştirmeye çalışırız. Genellikle, matematiksel bir problem çözüldüğü zaman insana verdiği özel haz bu sanatı icra etmenin sevincini taşır. Elbette bu özellikler, matematiği asık yüzlü ezoterik bir "bilim" olarak algılayanlar için üzüntü verici, hatta kızdırıcı olabilir. Bu da, matematiğin kültürel bileşenini gösteren küçük bir örnektir.

Matematiğin kültür içinde yaşadığına hoş bir örnek de, okullarda ve okullardan evlere yaşamın her boyutunda "denkleme", maalesef "formül" denmesidir. Bu durumda, ezbere yaşamın içinde kurulu olan ezbere dayalı okullaşmada felsefe boyutunun yoksunluğu hemen ve açıkça göze çarpar. Denklem, bir ilişkidir veya ilişkiler ağıdır. Yaşamı oluşturan birçok etmen arasındaki bağlantı veya bağlantıları ifade eder. Bu bağlantılardaki "denk" sözcüğü bir eşitliği ifade eder. Tüm bunlar ve benzerleri doğanın modellenmesini belirtir. İşte matematik bu noktada devreye girer. Doğadaki olgu ve olayları anlamak ve çözümlemek için betimlemeler yapar; yazar, çizer, anlatır. Matematik dili kullanılmış olur. Denklem artık bir formül değil, bir ifadedir, bir anlatımdır, yani bir dil parçasıdır. Eklemek gerekir ki bugün dünyada kabul görmüş çok sayıda matematik kitabında da matematiksel bağıntılar, "formül" adıyla anılmaktadır. Burada hayret edilecek bir şey yoktur. Çünkü, matematiğe hakim olan bakış açısı matematiği, formüller ve yöntemler yığınına indirgemiştir. Bu da basitçe bir kültürdür.

Matematiğin, diğer disiplinlerle olan karmaşık ilişkilerini ihmal etmek nâfile bir çabadır. Böylesi bir çaba, düşüncenin evrimini yadsımak anlamına gelecek ve matematiği bir meta konumuna indirgemek olacaktır. Bu konumda, teknikler ve algoritmalar diğer herhangi bir tüketim malı gibi ticari bir ortamın hareketleri içinde oynayan değerler, mallar durumda bulunmaktadır. Matematiğin metalaştırılması da, aslında onun bir kültür olduğunu göstermektedir. Ancak, bu paradigma içinde yaşarken bizler bu farkındalığa sahip olamıyoruz. Tıpkı, balıkların içinde yüzdüğü suyun farkında olamamaları gibi. Yine kültürel bir müdahale olarak matematiğin içinde yaşayan ve onu öğretme sürecini gerçekleştiren bizler bu farkındalığı yaratma çabası içinde bilginin özgür gelişimini sağlayabiliriz. Matematik derslerine, matematiğin bu karmaşık kültürel yapısını yansıtmak hem bilginin özgürleşmesine hem de pedagojik süreçlere katkıda bulunacaktır.

MATEMATİKSEL OTORİTE

Çağımızı belirleyen toplumsal oluşum olarak sanayi kapitalizmi, matematiğin evrenselliğine ilişkin inancı önemli ölçüde etkilemektedir. Matematik, modern bilimin anahtar girdisidir. Bugünkü matematik, modern bilimle birlikte sanayi kapitalizminin koşulları içinde gelişti. Kârdaki büyük artış teknolojik yeniliklerden gelir ve bundan dolayı araştırmalar ticari üretime yarayacak biçimde tasarlanır. Buluş ve yenilikler böylece metalaşır. Uzmanlaşma, metalaşmış yeniliklerin üretim verimliliğini artırır. Buna bağlı olarak, anlaşılır bir gelişmeyle, bilim insanları uzmanlaşmaya yöneltilir. Sonuçta, otoriteye bel bağlanan bir kültür, bir paradigma ortaya çıkar.

Bu durumda, hakikatin standardı nedir? Eğer, bu hakikatin içinde yer aldığı yayın önemli bir kişi tarafından, saygıdeğer bir dergide yayınlanmışsa hakikat geçerlidir. Bu durumu bir olumsuzluk ya da olumluluk biçiminde algılamamakta yarar vardır. Burada işaret edilmek istenen şey, bilginin toplumsal yaşamın siyasi, ekonomik ve kültürel değerler ve dinamikler örgüsünde üretildiğidir. Dolayısıyla çıkar saiklerinden bağımsız olması ancak bir hayal olabilir. Fakat, olay pek de hayal düzeyinde değildir aslında. Çünkü, bu hayal içinde olmak bile bilim/bilgi süreçlerine tarafsız kalma iddiasıdır ki, bu da ideolojik bileşenin basamaklarındaki kültürel melodileri içerir. Hüküm sürmekte olan toplumsal koşullar, sistematik olarak hakikatle ilgili karar verme süreçlerinin otorite tarafından yapılmasını cesaretlendirir. Metalaştırılmış yenilik ve buluşlar, bilim insanları tarafından araştırma süreçlerinde üretilir. Sistem, bilim insanlarının buluş ve yenilik üretmek üzere gerek duydukları araştırma kolaylıklarına yatırım yapar. Bu yatırımlar, yalnızca araç gereç düzeyinde değildir. Ona bağlı olarak bilim insanlarının yetişmesi için okullaşmanın da olması gereklidir. Okulların kurulması ve örgütlenmesi hüküm süren paradigmanın yeniden üretilmesi üzerine dayanır.

Sözü edilen paradigmada *pratik, ilkeden* daha önemlidir. Matematiksel ve bilimsel hakikat otorite aracılığıyla belirlenirken pratik, ilkeden daha fazla önemsenir. İlkelerin, pratikten yalıtılması bir söylenceden ibarettir. Açıktır ki aynı pratik ve toplumsal etmenler, yalnız matematiğin iddialı ve metafizik "hakikatlerine" değil aynı zamanda, bu hakikatlere karar veren ilkelere de sızabilir. Bu ilkeler de, yalnızca matematik otoritesi tarafından oluşturulabilir.

Hakikate otorite tarafından karar verilmesi son yüzyıl içinde formalist matematik felsefesinde yerini buldu. Formalist matematik felsefesi, matematiği *a priori* ve ampirik öncesi olarak görür ve sonuç olarak, otoritenin yalanlanabileceği ampirik dünya gibi dışsal bir referans noktası ortadan kalkar. Bu felsefe tarafından belirtilen soyut ölçütlere göre, matematiksel bir ifade veya önerme ancak kuram ise geçerlidir. Bugünkü anlayışta bir kuram, bir kanıtın son tümcesidir. Kanıt ise, bir dizi önermeden oluşur. Her bir önerme, ya bir aksiyomdur ya da önceki önermelerden akıl yürütme kurallarından birisiyle çıkarılan yeni bir önermedir. Şimdi birkaç soru sorabiliriz: Matematiksel geçerliliğine ait ölçütlerin geçerliliğini acaba ne garanti edebilir? Neden matematik *a priori* olmalıdır ve neden ampirik olandan boşanmalıdır iddiası hakimdir? Bu, kültürel bir inanç mıdır yoksa evrensel olanın kendisi midir? Matematiğin yakın tarihine bakıldığı zaman yukarıda kanıtla ilgili verilen betimlemenin Hilbert'in metamatematiğinden kaynaklandığı görülebilir. Bu metamatematik, Euclides'in *Elemetlerinde* yer alan gösterimlerin idealleştirilmesinden ibarettir. İdealleştirme, bir otoriteyi kurmak ve matematik iktidarını oluşturmak demektir.

Bilimsel bir araştırma alanı olarak matematiğin, kaynağını teşkil eden gündelik yaşamdan ve toplumsal-kültürel temellerinden bağlantısız kabul edilebilmesi, ilginç özelliklerinden birisidir. Matematiğin dışında kendisini zamandan, değerlerden ve kültürden bu denli bağımsız gören ender alan vardır. Matematiğin diğer alanlara göre kendisini ayrıcalıklı kılan biçimselliği ve soyutlanabilirliğidir. Bu özellikler onun, kültürel veya toplumsal bileşenler cinsinden çözümlenmesini zorlaştırır. Bu güçlük hem yapısal hem de ideolojiktir. Buradan doğan görüşler, matematiğin biçimsel, algoritmik ve hesaplamaya dayalı kesinlik içeren yapılarıyla bir yabancılaşma yaşar. Çünkü kültür; tarihsel, devingen ve informel veya sezgisel, ayrıca güne has özellikleriyle matematikten uzak gibi görünür. Böylece, matematik ve kültür birbirinden kopuk ve uzlaşmaz olarak algılanır.

Bugünün paradigması içinde birey, matematiği değişmez düşünceler, nosyonlar ve kuramlardan oluşan bir toplam biçiminde kabul eder. Böylece, kültürel olarak evrilen bir ürünle matematiksel bir ürün birbirinden yalıtılmış olarak düşünülür. Matematikle kendi kültürel kökleri arasındaki kopukluk, matematiksel kavram ve kuramların yüksek derecedeki tutarlılığı ve matematikçiler arasındaki geniş konsensüs tarafından desteklenir. Buna göre, matematiğin nesneleri zaman dışı ve değişmezdir, saltıktır, dolayısıyla güvenilirdir. Gündelik yaşamın bilgisi, bu dünyadaki algılanabilir nesneler zaman ve uzamın içinde sürekli değişmeye maruz kalmaktadır. Bunların bilgisi güvenilmezdir, gelip geçicidir. Değişim ve dolayısıyla yok oluş, karşısındaki korkumuz ve çaresizliğimizden gelen değişmeyene ve yok olmayana duyulan hayranlıkla matematiğe biat edişte hiç duraksamayız. Bunun yanı sıra, matematik kutsallaştırılmış olduğundan da sorgulanmaya ve sorulaştırılmaya kapatılır, çünkü kutsal olan sorgulanamaz ve ondan kuşku duyulamaz. Böylece matematik iktidarın kendi varlığını sağlama aldığı topraklardır. Bu durum madalyonun yalnızca bir yüzüdür. Diğer yüzünde ise matematiksel pratiğin bileşenleri yer alır. Bunlar şöyle özetlenebilir: Bir dil, kabul edilmiş bir dizi önerme, kabul edilmiş bir dizi akıl yürütme, önemli olarak seçilmiş bir dizi soru ve bir dizi matematiksel görüş (kanıt ve tanımlar için bazı standartlar, matematiğin amacı ve yapısına ilişkin iddialar gibi). Bu diziler sabit ve değişmez değildir. Aksine, sürekli bir evrim içindedir. Değişimin ve devingenliğin ana kavramı olan evrimsel süreçte matematik, tüm bilgiler gibi toplumsal olarak kurulmuş bir kurumsallık içerir. Bir bilgi olarak paylaşıldığı için iletişimi sağlayan bir dildir. Bu dil yalnızca teknik amaçları sağlayan bir iletişim aracı olamaz. Bunun yanında matematiksel dil, içinde kurulduğu kültürel ve toplumsal değerlerden, bilginin bu değerlerin yükseldiği toplumsal oluşumların içindeki işlevlerinden etkilenerek bir paradigma içinde var olur.

Matematiğin kültürel etkilerin dışında olduğunu savunan bakış açılarının temel dayanakları şöyledir: Ayrı ve kısmen çelişkili kuramlara ayrışabilen alanların tersine matematik hâlâ birleşik bir bütündür. Buna göre, matematiksel kuramlar tutarlılık arz eder. Muazzam uzmanlaşmaya bakılırsa bu tutarlılık hiçbir şekilde doğal değildir. Matematik kolektif bir üründür, fakat merkezi bir eşgüdüm içinde değildir. Bireysel olarak elde edilmiş sonuçların birbirleriyle uyum içinde olduklarını garanti edecek bir örnek yoktur. Fakat, matematikçiler göreli bir yalıtılmışlık içinde olmalarına ve kendilerini belirli bir çalışma alanına kısıtlanmalarına rağmen, birbirlerinden bağımsız olarak geliştirilmiş alanlar arasındaki bağlantılar defalarca

keşfedilmiştir. Örneğin, Newton ve Leibniz birbirlerinden habersizce "calculus"u geliştirmişlerdi. Çağdaş matematik öyle özelliklere sahiptir ki, sosyolojik bir çözümleme için zor etkinlik alanı bırakır. Matematik, tutarlılığı ve tartışmalı akılcılığıyla tektir. Böylece matematiğin "özel bir epistemik konumu" vardır.

Bu yaklaşıma bakılırsa, matematik diğer bilim dallarına göre insan etkisinden ya kısmen ya da tamamen bağışıktır. İnsan etkisine yalnızca matematiğin tarihsel gelişiminde rastlanabilir. Bu tarihsel gelişme de, insanların formel kanıtların gerçekleştirdiği uzun süreçleri kapsar. Matematikçiler sadece, kuramları ve kanıtlarını keşfettikleri yolda yaratıcıdırlar.

Bu bakış açısı kısıtlıdır ve kısırdır. Çünkü, matematiğin can alıcı birçok alanı ihmal edilir. Matematiksel olmayan problemlerin matematiğe dönüştürülmesi olan matematikleştirme süreci, matematiksel kavramların hangi koşullar altında oluştuğu, kuramların gelişimi ve araştırma sorunlarına gösterilen ilginin ölçütleri kapsam dışı kalmaktadır. Matematiksel kavramlar nasıl bulunmuştur? Kavramların oluştuğu sürece neler etki eder? Toplum, bir problemin uygunca matematikleştirildiğine nasıl karar verir? Matematiksel soru ve kuramların uygunluğuna nasıl karar verilir? Görüldüğü gibi, matematiğin içeriği kuramların kanıtlarından çok daha fazla bir şeydir. Reuben Hersh'in dediği gibi: "Matematikte neyin doğru veya kabul edilebilir olduğu konusunda şaşırtıcı bir konsensüs vardır. Ancak bunun kadar önemli olan aynı zamanda, neyin ilginç, önemli, derin ve zarif olduğudur. Doğruluğun tersine, bu ölçütler kişiden kişiye, özelden özele, yıllardan yıllara değişir. Bunlar artık, aynen sanat ve müzikteki estetik yargılarda olduğu gibi nesnel değildir." Matematikle ilgili bilgikuramsal bileşenler yalnızca kanıtlara indirgenemez.

KONSENSÜS VE TUTARLILIK, KÜLTÜREL BÜYÜKLÜKLERDİR

Konsensüs ve tutarlılık olgusunda daha açıklayıcı olmak için bilim ve matematik arasındaki evrimsel farklarına kısaca göz atmakta yarar vardır. Bilimsel evrim ya da gelişme, bir kuramdan diğerine geçerken belirgin uçurumları içerir. Örneğin, Stahl'in filojiston kuramı ile Lavoisier'nin oksijen kuramı arasında yakından uzaktan bir bağlantı yoktur. Newton mekaniğiyle kuantum mekaniğinin birbirine uygulanamayan kuramsal yapıları vardır. Dünyayı merkez alan yaklaşımla, güneşi merkez alan evren modeli zıt anlayışlardır. Bir kuramdan diğerine geçerken düşünce tarzlarında çok önemli değişimler olur. Yeni bir paradigma, bir öncekini dışlar. Dışlanan paradigma bir süre yaşamına devam etmesine rağmen bilim anlayışında kavramsal bir dönüşüm gerçekleşir. Kavramsal dönüşümlerin yer aldığı toplumsal ilişkiler ve bilim topluluğu gelenekleri içinde bir değişim süreci yaşanır. Matematikte değişim ise, matematiksel bir pratikten diğerine bir dönüşümü içerir. Karşıt örnekleri bulunduğu zaman bir kuramı reddetmek yerine matematik, kuramı yeniden geçerli kılacak şekilde ilgili kavramsal düşünceleri kısıtlar. Lakatos'un dediği gibi: "Böylece, bilim ortamında bir kuram bir başka kuramın yerine geçer. Matematik ortamında ise, dil ve soru farklılıkları öyle bir şekilde ayarlanır ki, daha önce 'rakip' olanlar bir arada var kalabilir. Matematiksel değişim, bilimsel değişimde olmadığı biçimde birikimseldir. Çünkü, matematikte pratikler arası özel bir tür dönüşüm vardır."

Denebilir ki, konsensüs ve tutarlılık üretme süreçleri matematiğe özgüdür. Böylece matematik, belirtik süreksizliklerden kaçınmış olur. Tutarsızlıklara karşı

gelebilmek için matematiksel pratiklerin garip bileşenlerinin gözden geçirilmesi gereğine rağmen, matematiksel pratiklerin bütünüyle terk edilmesi enderdir. Matematikte tutarlılık oluşur, çünkü matematikçiler, tutarsızlıkların ortaya çıkmasıyla birlikte onları dengelemek amacıyla acilen çözüm arayışlarına girerler. Böylece, matematik insan türünün yarattığı ilginç, ilginç olduğu kadar karmaşık, karmaşık olduğu kadar mükemmel, mükemmel olduğu kadar yanılabilir, yanılabilir olduğu kadar düzeltilebilir, düzeltilebilir olduğu kadar da evrimi sonlanmayan harika kültürel bir eserdir. Kültürel temeli nedeniyle matematikte mutlak olan hiçbir şey yoktur, her şey görelidir.

ŞİMDİLİK BİTİRİRKEN

Matematik temelde toplumsal bir yapılanmadır. Kültürel bir üründür ve bilginin tüm dallarında olduğu gibi yanılmaya açıktır. Burada iki önemli çıkış noktası vardır. Birincisi, matematiğin kaynakları toplumsal ve kültüreldir. İkincisi, matematiksel bilginin doğrulanması onun yarı-ampirik temelinde yatar. Bu, matematiğin felsefesinde mutlakçı akımlara eleştirel yaklaşan yeni sayılabilecek bir eğilimdir. Matematiği salt bir araştırma alanı olarak görmez. Matematik, toplumsal bir değerler sistemi içinde yer alır. Dolayısıyla, matematiğin öğrenildiği kurumların yapısı da önemle öne çıkar. Yukarıda da işaret edildiği gibi, matematik öğretimi ve öğrenimini yaşayan herkesin matematikle ilgili bir düşünce ve yorumu vardır. Bu da, bilgiyi sorunsallaştırma olayıdır. Farkında olarak ya da olmayarak bilgikuramsal bir çözümlemeyi dile getirmektir. Farkında olmadan söylenenler değersiz değildir. Çünkü, söylenenler toplumda matematikle ilgili var olan anlayışın, kültürel alışkanlıkların ve bakış açılarının ifadesidir.

Bugün hakim olan paradigma, pozitivizm, metafizik tartışmaların gereksizliğini ilan ederek, yumuşatılmış dogmatizmi görecelik maskesi ile sahneye çıkarır ve başrolde oynatır. Buna göre, matematiğin keşif mi, yoksa icat mı olduğunu tartışmak gereksizdir, çünkü bunun sonu yoktur. Oysa sonu gelmeyecek olan bu tartışmada tarafların ideolojik birer duruşları vardır. Bu bağlamda tartışmanın sonu olmasa da bu tartışma gereksiz değildir, son derece anlamlıdır. Pozitivizm, matematiğin keşif mi yoksa icat mı olduğu sorusunun yanıtını satrançtaki siyah ya da beyaz taş seçimine indirger. Satrançta siyah ya da beyaz taş seçimi simetrik bir seçimdir, değişen şey renktir, içerik değişmez. Ancak keşif ya da icat simetrik bir seçim değildir, içerikleri bambaşkadır, ideolojik farklılıkları vardır. Verilen yanıt ideolojiye bilgikuramsal bir çerçeve çizer. Bu sorunun nihai bir yanıtı olmamasına karşın, bir yanıt veriyorsak işlerin tersine döndüğünü söyleyebiliriz. Yani, artık ideolojiye uygun olarak çizilen bilgikuramsal çerçeve yanıtın keşif mi icat mı olduğunu belirler. Demek ki, metafizik olarak sonu olmayan bu tartışmayı, çoğu zaman farkında da olmadan, bir yanıt vererek sonlandırıyorsak bu yanıt ideolojiden geliyordur. Öyleyse verilen yanıtlar yanıtı verenlerin ideolojilerine işaret eder.

Bilgi edilgin bir süreçte edinilmez. Tüm bilgiler etkin ve devingen bir süreçte bilişi gerçekleştiren özne tarafından yapılandırılır. Biliş, bilgi ağından yararlanır. Bilgi ağı ise toplumsal olanın bütünüdür. Bilişsel ürünler; değer yargıları, görenekler, çıkar çelişkilerindeki kültürel savunmalar gibi tüm toplumsal göstergeleri içine alan bir sistemde yaratılır. Bilişin işlevi, gerçekliğin ontolojik keşfini gerçekleştirmek değildir. Aksine, uyumsaldır ve deneysel dünyanın örgütlenmesini sağlar. Ma-

tematik ise, bu dilin içinden çıkan biçimin ve yapının kuramıdır. Matematik kendine özgü bir dil olarak, anlamı oluşturmak için metafor ve metonimi oyunlarını kullanır. Matematiksel okumalarda çeşitli konnotasyonları yakalamak ayrı bir hazdır. Denotatif bir görüntünün altında gülümseyen konnotatif okumalar matematiksel anlamı renklendiren bir tiyatro sahnesi gibidir. Matematiksel kavramlar sürekli olarak toplumsal ve kültürel bir alışveriş içindedir.

Matematiksel kavramlar, fiziksel dünyanın dolaysız deneyimlerinden soyutlamayla, daha önce oluşa gelen kavramların genelleştirilmesiyle, söylem boyunca başkalarıyla anlamlar üzerine yapılan tartışmalarla ve buna benzer ortamların etkileriyle türetilir. Böylece, matematik öyle bir bilgi dalı ki dil ağının aracılığında diğer bilgi dallarıyla kaçınılmaz bir bağlantıya sahiptir. Dil, toplumsal durumlar ve fiziksel gerçeklikle ilgili kuramların oluşumuna olanak sağlar. Diğer kişilerle ve fiziksel dünyayla olan etkileşimler bu kuramların arındırılmasında önemli bir rol oynar. Böylece sürekli bir evrim içinde daha uyumluya yol alınır. Matematik bir taklit sürecidir. İnsan türünün tasarlama ve benzetme yeteneklerinin bir ürünü olan model kurabilme sürecidir bu. Bu bakımdan, matematiğe atfedilen "akıl dışı etkinlik" özelliği bir mucize değildir. Etkinlik, ampirik ve dilsel kaynaklardan ve matematiksel işlevlerden kaynaklanan kültürel bir üründür. Matematiğin sahip olduğu ve hep öne çıkan bileşenlerden kesinlik ve nesnellik devingen özelliklerdir. Bu özellikler, matematiğin doğal dile dayanmasına ve matematiksel simgeselliğin yazılı dilin arındırılmış ve geliştirilmiş biçimine sahip olmasından kaynaklanır. Matematiksel hakikatler örtük toplumsal uzlaşımlarla tanımlanır. Bu uzlaşımlar paylaşılan davranış örgülerini içerir. Bu içerikte, kabul edilmiş matematiksel kavramlar, kavramlar arasındaki ilişkiler ve eski hakikatlerden yenilerini türetecek yöntemler vardır. Matematiksel kesinlik mutlak değildir, aksine toplumsal olarak "yaşam biçimlerimizde" yerleşik ve kabul görmüş söylem kurallarına dayanır.

Bilgikuramsal çözümleme salt kişisel merak ve akademik kaygılarla yapılabilir. Ancak, bu yeterli değildir. Çünkü, bilgikuramsal çözümleme bilginin edinilmesi, örgütlenmesi, öğretilmesi ve kullanılması süreçlerine bir çözümleme getirme çabasıdır. Bu çözümleme sırasında kişi mutlak bir nesnellik taşımasa da farkındalığı paylaşabilir. Böylece, bilginin özgürleşmesine bir nebze de olsa katılmış olur. Bilgikuramsal çözümleme çok yönlü ve değişik yaklaşımlarla yapılabilir. Bu durum olumludur. Eğer paradigma, farklı yaklaşımlara açık ise üretkenlik de artacaktır. Matematik gibi, ezoterik bir yapıyı kırmak için uygun bir çalışma ortamını da oluşturacaktır.

Matematiğin bilimsel bir araştırma alanı olması yanında eğitim olgusunun vazgeçilmez sorunlarından birisidir. Okullarının en can alıcı süreçlerinden bir tanesi matematik dersleridir. Matematik öğrenimi, tüm dünyada fazlaca tartışılan, çeşitli öneriler getirilen ancak en yavaş değişim gösteren konulardan bir tanesidir. Bugün matematik öğreniminde belirleyici olan paradigma, matematiğin bilgikuramsal ve felsefi açılımlarını devre dışı bırakır. Bu bakış açısına göre, matematik tüm bilimlerin başında belirleyici olarak yer almaktadır. Daha çok yararları açısından ele alınan matematik, öğrenim sürecinde araçsallaştırılarak neredeyse bir yöntembilime indirgenmiştir. Bugün tüm dünyada hüküm sürmekte olan anlayış çerçevesinde – paradigmasında -, kültürel etmenlerden ve değerlerden bağımsız olarak kabul edilen bilimsel edimin içinde matematik, kesinliğin bilimi şeklinde betimlenir. Buna karşılık, matematiğin tarihselliği kapsamında bilgikuramsal yapıları ve felsefi bağlamı önemsenmez. Matematiğe, insan ve insan toplumundan bağımsız

bir hakikat olarak bakılır. Fen öğrencileri arasında bile matematikten ciddi bir şekilde kaygı duyanların sayısı düşünülenin çok üzerindedir. Matematiğin diğer alanlardan yalıtılmış olması, bir soyutlama sanatı olarak değerlendirilmemesi, simgeselliğin kavramsal olanla bütünleştirilmemesi, anlamın oluşmasındaki ve edinilmesindeki dilsel, söylemsel ve pedagojik boyutların önemsenmemesi bu kaygıların bir gelenek durumunda yaşanmasına neden olmaktadır. Bu gelenek içinde bilgikuramı, bir kavram ve olgu olarak yoktur. Bilgi, öğretilir ve öğrenilirken değerlerden, bilgikuramsal anlayıştan bağımsız değildir. Öğrenmeyi öğrenmenin en verimli yolu bilgiyi tarihsel ve kültürel değerler ağında sorgulamak ve irdelemektir. Bilginin sorguya açılması, bilgikuramsal bir çözümlemeyi gerekli kılar. Bu çözümleme, bilginin özgürleşme sorunsalını da ön plana çıkarmış olur.

"Matematik her yerdedir" önermesi toplumda yaygın bir "inanç"tır. Matematiğe öyle bir özellik verildiğinde ise, ona özel bir saygının ve kaçınılmaz olarak bir kaygının/korkunun açığa çıkacağı açıktır. Her yerde olan ve her şeye muktedir bir olgu karşısında bireyin kendisini "eksikli" hissetmesi anlaşılırdır. Ayrıca, "matematik en kolay öğrenilecek bir şeydir" önermesi birçok matematikçi tarafından dile getirilir. Bu durum, çocukları cesaretlendirme düşüncesini taşırken, matematikçinin kendini tatmin etmesinden öteye geçmez. Matematik karşısında zorluk çeken birey bu önermeyle "eksiklenmeye" devam eder. Yaşadığımız bu tipik durum bile, matematiğin ne kadar derin bir kültürel köklere sahip olduğunu çok güzel göstermektedir.

Sormadan geçilemiyor: "Acaba matematik, gerektiğinde insanları ezmek için kullanılabilecek bir alan mıdır?"

KAYNAKLAR

Davis, P.J. and Hersh, R.: 1980, "*The Mathematical Experience*", Harmondsworth: Penguin.

Ernest, P.: 1998, "*Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*", State University of New York Press, New York.

Hersh, R.: 1997, "*What is Mathematics, Really?*" Jonathan Cape, London.

Kitcher, P.: 1984, "*The Nature of Mathematical Knowledge*", Oxford University Press, New York.

Kuhn, T.S.: 1970, "*The Structure of Scientific Revolutions*", University of Chicago Press, Chicago.

Lakatos, I.: 1976, "*Proofs and Refutations: the Logic of Mathematical Discovery*", Cambridge University Press.

Lakoff G., Nunez R.: 2000, "*Where Mathematics Comes From*", Basic Books.

Platon, "Timaios", Sosyal Yayınlar, 2001. Çeviren: Erol Güney, Lütfi Ay.

Platon, "Devlet", Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000. Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu – M. Ali

Cimcoz.

Raju, C. K.: 1999, "*Mathematics and Culture*", J. of Philosophy of Mathematics Education, Vol.11.

Tymazko, T.: 1998, "*New Directions in the Philosophy of Mathematics*", Prencinton University Press.- /// -

'Eylem' kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak 'imge'

Hamdi Bravo

İnsan eylemleri ve/ya da bu eylemler sonucunda ortaya çıkan ürünler, insanla ilgilenen neredeyse bütün bilimlerin konusudur. Bu nedenle insan eylemlerini çözebilmek, bir yandan 'insan' adı verilen varlığı kavrayabilmek bir yandan da bu eylemlerin ortaya çıkardığı ürünleri anlamlandırabilmek için gereklidir. Bu gerekliliğin felsefe adına ortaya çıkardığı iş, –diğer bilimlerin *belirli* tür eylemleri içerikli olarak açıklama çabasından farklı olarak- 'eylem' adı verilen etkinlikleri hem becerilebildiğince genel hem de biçimsel olarak çözümlemeye çalışmak; insanların gerçekleştirdiği belirli türdeki eylemleri değil, 'eylem' adı verilen bütün etkinlikleri kapsayacak ve hepsinde ortak olanları gösterecek biçimde açıklamaktır. Felsefi bir yazı olma iddiasındaki bu yazı da, bütün eylemlerde ortak olan yapının, bu yapıyı oluşturan öğelerin ne olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır.

1. EYLEMİN OLAŞTURUCU ÖGELERİ: DURUM, DAVRANIŞ, AMAÇ

İlkin, temellendirmeye gerek olmayan, herkes tarafından benimsenen bir kabul olarak şunu dile getirmek gerekir: her eylemin bir nedeni vardır; bütün eylemler bir şey*den* ya da bir şeyler*den dolayı* yapılır. İnsanlara "neden bu yaptığını yaptın?" diye sorulduğunda, eylemine neden olan, kendisini o eylemi (başka birini değil de onu) gerçekleştirmek zorunda bırakan koşullardan, koşul olarak belirleyici olanlardan (örneğin, insanlardan, şeylerden, davranışlardan, olaylardan, bunlara ilişkin inançlarından, değerlendirmelerinden vb.) söz ederler. Bütün bu "neden" diye anlatılanların toplamına "eylemin içinde/karşısında gerçekleştiği *durum*" adını vermek, bu genel olarak kabul gören bir adlandırma olduğundan, uygun görünmektedir. Ama burada dikkat edilmesi gereken nokta, "durumun, içine düşüldüğünden ya da karşısında bulunulduğundan dolayı belirli bir davranışa yol açan bağlam olarak gösterildiği"dir. *Durum*, insanlar tarafından, belirli bir davranışı yapmaya yönelten, yaptıkları şeyi yapmayı kendileri için *gerekli*, kimi zaman da *zorunlu* kılan bağlam olarak gösterilir. Bu açıdan bakıldığında, belirli durumlar ile

belirli davranışlar arasında bir neden-etki bağlantısı kurulmakta; durumlar, belirli davranışları ortaya çıkaran, kişileri belirli davranışlarda bulunmaya zorlayan bağlamlar olarak görülmektedir. İnsanların, birilerini yaptıklarından dolayı suçlarken ya da kendi yaptıkları bir davranıştan dolayı pişmanlık duyarken genellikle "neden" olarak gösterdikleri şeye baktığımızda da, içinde/karşısında bulundukları durum*da* yapılması gerekenin aslında o davranış olmadığını söylediklerini görürüz. Bu tavır, aslında belirli durumların belirli davranışları buyurduğunun varsayıldığını, kendilerinden pişmanlık duyulan ya da yanlış olduğu düşünülen davranışlarınsa, durumun gerektirmediği, duruma uygun olmayan, yani durumun ve durumun gerektirdiği davranışın tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanan davranışlar olarak düşünüldüğünü gösterir.

Belirli durumlar ile belirli davranışlar arasında bir bağın olduğuna, yani belirli bir durumda ancak belirli bir ya da birkaç davranışın yapılabileceğine, başkalarınınsa yapılamayacağına dair bir inancın insanlar tarafından zaten paylaşılmakta olduğuna bir kanıt da, bazı davranışların "*yerinde*" bazılarınınsa "*yersiz*" diye nitelenmesidir. *Yerinde*|diye nitelenen davranışlarda ortak olanın ne olduğuna baktığımızda, bunların, koşulların oluşturduğu duruma, onun gerekliliklerine, -bu yazıda kullanılan ve "aşırı" diye nitelenebilecek olan ifadeyle:- buyurduğuna uygun olarak yapıldıklarının dile getirildiğini, durumun gerektirdiğine uygun bulunduklarını görürüz. *Yersiz* diye nitelenenlerse, içinde bulunulan bağlam içerisinde gereği olmayan, içinde bulunulan durum tarafından gerekli olduğu hissettirilmeyen, *neden* yapıldığı anlaşılamayan davranışlardır. Aslında bu nitelemelerin de gösterdiği gibi, durum, davranışların, kendi içinden, kendin*den* doğmakla anlamlı olduğu, anlamlı bulunduğu bir bağlam, bir *yer*dir. Durumdan doğmayan, durumun gerektirmediği, yapılmasının gerekli olduğunu hissettirmediği davranışlar, *gerek*siz, havada kalan, anlamsız, hiçbir yere oturmayan, oturmadığı, *bağlanamadığı* için anlamsız kalan davranışlardır.

Bu ikisi, yani durum ve davranış, eylemlerini anlamak istediğimiz kişiler hakkında dikkate almamız gereken öğelerdir. Ama eylemin bir üçüncü öğesi daha varmış gibi görünmektedir. Bu da, "amaç" diye adlandırılabilir. "Her eylemin bir amacı olduğu" iddiası, sanırım, istisna kabul etmeyen bir biçimde benimsenir. Birinin ne yap*maya çalıştığını* anlamanın, yani yaptığının amacını kavramaya çalışmanın, insanlar için başkalarının eylemlerini anlamaya çalışırken kaçınılmaz bir gereklilik olduğu düşünülür.

Burada konumuz açısından şimdilik üzerinde durulması gereken, davranmanın bir anlamda kılavuzu olan "amacın" nasıl ortaya çıktığıdır. Bir başka bakımdan dile getirildiğinde bu soru şu kılığa sokulabilir: Davranışlarımıza kılavuzluk edip yönünü gösteren ve eylem adını verdiğimiz yapının üçüncü parçasını oluşturan "amaç" ne dolayısıyla ortaya çıkar? Burada, "durumların", kişilere davranışlarının amacını da veren bağlamlar olduğunu öne süreceğim: daha önce söylenmiş olduğu gibi, içinde/karşısında bulundukları *durum* kişilere ne yapmaları gerektiğini, yani "davranışları aracılığıyla neyin gerçekleştirilmesi gerektiği"ni söyler. İnsanlara, "yaptığının amacının ne olduğunu" sorduğunuzda anlatacağı şey, aslında, davranışı ya da davranışları aracılığıyla neyi gerçekleştirmeye çalıştığı olacaktır. Bu söylenenlerden yola çıkarak 'amaç' tanımlanmaya çalışıldığında karşımıza şöyle bir tanım çıkar: "belirli bir durum içinde ya da karşısındayken o durumun gerçekleştirilmesini gerekli kıldığı ve belirli davranışlar *aracılığıyla* gerçek kılınmaya çalışılan şey".

2. EYLEMİN OLUŞTURUCU ÖGELERİNDEN BİRİ OLARAK 'DURUM'

'Eylem' dediğimiz şeyi çözümlemede merkezi bir önemi olduğu görülen 'durum' kavramını artık biraz daha açık hale getirmek gerekmektedir. Çünkü bu yazının geri kalanında *durum* eylemin bir parçası sayıldı; oysa eyleminin nedeni sorulan kişi, yanıt olarak, genellikle kendi dışındaki şeylerden (kişilerden, olaylardan, davranışlardan vb.) söz eder; bunlara ek olarak da, kendi duygu ve düşüncelerinden. *Durum*un, eylemin neden ve neye dayanarak bir parçası sayıldığının gösterilmesi gerekmektedir.

'Durum', kendisinin türediği sözcük olduğu düşünülen "durmak" fiilinden yola çıkılarak, genelde, "oluşun bir anlık durdurulması, dondurulması" diye tasarlanır. Böyle tasarlandığında da, oluşun o dondurulmuş anında karşımızda duran şeylerin hep birden koşulları, yani davranışımızın kendisi dolayısıyla yapılacağı koşullar bütününden oluşan durumu oluşturduğu inancı ortaya çıkar. Ama bu yanlış anlaşılmasın: elbette, 'durum'u böyle tasarlayanlar da oluşun durdurulabileceğini düşünmemektedir; içinde bulunduğu durum üzerine düşünen kişi, aslında o belirli anın anısı, o anın zihnindeki hayali, görüntüsü üzerine düşünmektedir. Ama burada sorunlu görülen sayıltılar, hem durum üzerine düşünen kişinin oluşun *bir anı* üzerine düşündüğü, hem de nesnelerin kendileri üzerine, kendilerindeki öz üzerine düşündüğü sayıltılarıdır. Bundan dolayı da, *durum*, sanki eyleyecek kişinin kendisini dışına, alıp *karşısına* koyduğu, dışarıdan bakarak anlamaya, değerlendirmeye çalıştığı, anlamasına ve değerlendirmesine bağlı olarak da hangi davranışı yapacağına karar verdiği bir yapı olarak anlaşılır. Bu anlamanın temelinde, oluş içindeki bir anlık durdurma sonucunda gözümüzün önünde beliren (ve durumu oluşturduğu varsayılan) öğelerin kendi içlerinde bir anlamı ve değeri olduğu sayıltısı vardır: bu öğelerdeki anlam ve değeri yakalamış, kavramış kişinin durumu doğru anlayıp doğru değerlendireceği, anlayamamış kişinin yanlış anlayıp yanlış değerlendireceği düşünülür.

'Durum' böyle anlaşıldığı takdirde iki sorun çıkar karşımıza: ilkin, bu yazının bundan sonraki kısmının öncekilerle tutarlılığı soru konusu olur; çünkü *durum*un, insanın dışında var olan bir şey olarak "eylem"le bağı gösterilemez. İkinci olarak da aynı durum karşısında birbirinden tamamen farklı davranışlarda bulunan kişilerin davranışlarındaki farklılıklar hakkıyla açıklanamaz; çünkü bu "durum" tasarımına sahip kişiler, davranışlar arasındaki farklılığın nedenini, durumu oluşturan öğelerin kendilerine ait anlamının ve değerinin (tek bir tarzdaki) doğru anlaşılmasında ve (sınırsız sayıdaki) yanlış anlaşılmasında bulur. Oysa aynı durum (aynı nesneler) karşısında birbirlerinden tamamen farklı davranışlarda bulunmuş kişiler, nesnenin anlamı ve değeri üzerindeki birbirlerine yönelik tüm kanıtlamalarına rağmen, sonunda, birbirlerini ikna edemediklerini; nesnenin anlam ve değerini kendileri çok iyi gördükleri halde karşılarındakinin bir türlü göremediğini fark ederler. Buna en iyi örneklerden biri olarak, bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki domuz eti yememe-yeme, şarap içmeme-içme uzlaşmazlığı gösterilebilir.

Hem durumun neye dayanarak eylemin parçalarından biri sayıldığını, hem durumun belirli davranışları buyuran zorlayıcı gücünün nereden kaynaklandığını, hem de aynı nesneler karşısında birbirinden farklı davranışların nasıl ortaya çıktığını açıklayabilmek için, 'durum' kavramına ilişkin yeni bir tasarımı ortaya koymak gerekmektedir.

2.1. 'DURUM' İLE 'OLAN BİTEN' KAVRAMLARI ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

İlkin, 'durum'un ne olduğunun anlaşılabilmesi için, onu, onunla karıştırılan bir başka şeyden, yani "olan biten"den ayırmak gerekir. Burada, "oluşun bir anlık durdurulması, dondurulması" diye görülen şey kısaca 'olan biten' diye adlandırılacaktır, 'durum' diye değil. Bu adlandırma ve bu adlandırmaya dayalı olarak iki kavram arasında yapılan ayrım, yukarıdaki paragraftaki sorunların çözülmesindeki ilk adım olacaktır. Bu ayrım şundan dolayı gereklidir: ilkin, 'olan biten' diye adlandırdığımız "oluşun bir anlık durdurulması, dondurulması"nın içine giren şeyler sınırsızdır: o "durdurulmuş an"da davranacak kişinin yalnızca çevresindekiler (beş duyu algısı sınırları içine girecek şeyler) mi dahildir kişinin içinde davranışını gerçekleştireceği "durum" kapsamına, yoksa içinde yaşadığı şehir ya da ülke ya da bütün evren mi, belirsizdir. "Yalnızca çevresindekiler!" yanıtı, doğru bir yanıt olmayacaktır, çünkü bir insanın eylemine neden olan durum bir ülkenin durumu da olabilir, tüm dünyanın durumu da. Yanıt ne olursa olsun, ister "çevresindekiler", ister "ülkesindekiler", isterse "dünyadakiler", "oluşun bir anlık durdurulması", yani *olan biten*, kapsamına, akla hayale sığmayacak kadar çok şeyi alır: havada uçan tozlar, çeşitli nesneler üzerindeki mikroplar, güneşin ya da ayın ışınları, rüzgar, ses dalgaları, kokular, o an ağzımızdaki tat, insanların düşünceleri, duyguları, duvarlara asılı olan tablolar, taşlar, çeşit çeşit böcek, hayvan... Oluşun bir anlık durdurulmasında bütün bunlar ve bunlardan farklı sınırsız sayıda şey vardır. Hangi insan, davranışının nedeni olarak sınırsız sayıda şeyi sayar?

Buradan yola çıkarak, olan biten ile durum arasındaki ilk farkın, "durum"da bir *seçme*nin olması olduğunu söyleyebiliriz. Durum, olan biteni oluşturan sınırsız sayıdaki öğeden sınırlı sayıdaki bir miktarın seçilmesiyle oluşturulur. Bu seçme işi, durumu nesnel olmaktan çok öznel bir ürün olmaya yaklaştıran ilk adımdır da: 'durum', eylemin nedeni diye olan bitenin içinden seçilmiş şeylerin toplamıdır.

İkincileyin, "olan biten" *bir an*la sınırlıdır, oysa eylemimizin nedeni, eylemimizi gerekli kılan neden olarak anlattığımız "durum", *bir an*dan çok daha fazlasını içine alır: seçilmiş öğelere ilişkin geçmiş deneyimlerimiz ya içerikli (canlı) ya da içeriksiz (soluk) bir anımsamayla durumun içine dahil edilir. Geçmişin dahil edilmesi, beraberinde geleceğe ilişkin düşünceleri de getirir: geçmiş deneyimler bu öğeyle ilişkimde şöyle davrandığımda böyle karşılık gördüğümü/böyle bir etkiye maruz kaldığımı gösteriyor; gelecekte bu karşılığı görmek/görmemek, bu etkiyi ortaya çıkarmak/çıkarmamak için benim şöyle davranmam gerekir. Burada 'durum' kavramına ilişkin genişletilmiş ikinci bir tanım çıkar karşımıza: olan bitenden seçilmiş öğelere ilişkin deneyimleri ve beklentileri de içine alarak oluşan bağlam.

Olan biten ile durum arasında bir üçüncü fark da, olan bitenin ortaya (sınırsız sayıda öğeyi kapsadığından, bunlar arasında da bağlantılar olmadığından) bir kaos fotoğrafı koyduğu yerde, durumun öğeleri arasında bir bağlantılılığın olması, bu bağlantılılık aracılığıyla anlamlı bir bütün oluşturmasıdır. Bunun pratik kanıtı, insanların eylemlerinin nedeni olarak anlattığı durumların her zaman birbiriyle bağlantılı öğelerden oluşması, bağlantısız bir öğe dile getirildiğinde "Bu söylediğinin diğerleriyle ne ilgisi var?" sorusunun sorulmasıdır. Böylece 'durum'un bu üçüncü öğenin (ve daha önce söylenenlerin) dahil edilmesiyle genişletilmiş hali de, "olan bitenden *seçilmiş* öğelere ilişkin *deneyim ve beklentileri* içine alan, bunların birbirine *bağlanmış* olduğu, davranışı ve davranışın gerçekleştirmek üzere kendisine yönele-

ceği amacı belirleyen bağlam" olur. Aslında seçme işi de, birbiriyle bağlantılı öğelerin seçilmesi etkinliğidir. Zihin, kendisi için anlamlı (yani daha önce de belirli nesnelerle bir arada sıklıkla duyumlanmış ya da hakkında bir şeyler öğrenilmiş) bir nesneyle karşılaştığında, duyu organlarını onunla bağlantılı olduğunu düşündüğü (daha önce eşzamanlı olarak duyumlanmış ya da eş zamanlı olarak var olduğu öğrenilmiş) diğer nesnelere yöneltirken, kendisi de, bu nesneye ait olan anılara yönelir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, 'durum'un 'olan biten'den bir bakımdan daha dar kapsamlı olmakla (çünkü 'durum'da seçme vardır) bir bakımdan da daha kapsamlı olmakla (çünkü deneyim ve beklentiler, bunların yanında öğeler arasında bağlantılar vardır) ayrıldığıdır. Bu üç özellik aynı zamanda "durum"u, öznenin dışındaki nesnelerin oluşturduğu, özneden bağımsız bir davranış bağlamı olmaktan çıkarıp öznenin malı kılar; bu da "durum"un neden eylemin parçalarından biri olarak görüldüğünü, sanırım, açıklar.

3. 'OLAN BİTEN'İ 'DURUM'A DÖNÜŞTÜREN ZİHİN İÇERİĞİ: İMGE

Yukarıda söylenenlerin hepsi, belirli bir anlayışa, yani "nesnelerin kendisine, özüne (onları o şey yapan şeye) ait bilgiye sahip olursak; olan biten içindeki belirli bir anda nesnelerin özünün –ya da olanaklarının- hangi yanının görünüm kazandığını –gerçekleştiğini- anlayabilirsek, var olan durumu ve onu oluşturan koşulları anlayabiliriz" diye düşünen anlayışa karşı dile getirilmiştir. Bu anlayış, oluşun belirli bir anının, bu anın içinde yer alan nesnelerin, anlamını –'anlam', nesnenin özüne ait bilgi olarak anlaşıldığından- kendinde taşıdığını; nesnelerin neyin içinde nelerle birlikte yer alıyorsa özlerinden dolayı yer aldığını ya da onların belirmesinden sonra ne ortaya çıkıyorsa özlerinden dolayı ortaya çıktığını düşünür. Oysa bütün bunları oluşun içinden ayıklayan, anlamlandıran, birbirine bağlayan bir zihin olmadan, oluşun her tek anı duyulara bir kaos fotoğrafı sunar. Bu fotoğraflardan (yani oluşun her tek anı içinden) zihnin seçtiği öğeler, bunlara ait deneyimler ve beklentiler ve bu öğeler arasına zihin tarafından katılan bağlar sonucunda, bir kaostan farklı olarak, derli toplu, bütünlüklü ve sınırlı bir durum-imgesi çıkar ortaya. Durum üzerine düşünen kişinin hakkında düşündüğü şey nesnelerin kendisi, özü, bu özün görünümleri değil, nesnelere ilişkin deneyimlerinden, beklentilerinden, zihnin kendisinin ürettiği bir aradalık ve art ardalık bağlarından oluşan bir "imge"dir yalnızca. Bu ortaya çıkan şeye, hem zihnin üzerine düşündüğü bu şeyin olan bitene ilişkin bir anlık duyuma ait bir izlenimden (hayalden) öte bir şey olmasından dolayı (çünkü imge, olan bitene ilişkin bir anlık duyumun izlenimi olan hayalden hem daha dar hem daha geniş kapsamlıdır), hem de bu zihin içeriğinin, nesnenin özüne, bir nesnenin olduğu şey olmasını sağlayan kendindeki öğesine dair olduğu düşünülen 'kavram'dan ayrılabilmesi için, 'imge' adının verilmesi uygun görünmektedir.

'Durum-imgesi' hakkında işaret edilmesi gereken bir diğer nokta da, onun parçalardan oluşan bir bütün olduğudur. Durum-imgesinin parçaları, kendisini oluşturan ve tek tek nesnelere ilişkin olan imgelerdir. 'İmge' dediğimiz, temel olarak, belirli bir nesneyi anlamlı kılan bir çerçeve, bir kalıptır. Kısacası imgeler, olan bitenin içerisine dökülüp biçimlendirilmesini, anlamlandırılmasını sağlayan kalıplardır; imge, duyuma, duyumun izlenimi olan hayale anlamını veren, duyumu algıya dönüştüren zihin içeriğidir. 'Durum-imgesi', bu tek tek imgelerin birbirine bağlanmış hali, bunların bütünüdür.

3.1. BİR ZİHİN İÇERİĞİ OLARAK İMGENİN ÖZELLİKLERİ

Bu söylenenlerden sonra yanıtlanması gereken sorular, bir imgenin neye ilişkin olduğu, içinin nasıl doldurulduğu ve imgenin içini dolduran öğelerin özelliklerinin neler olduğudur.

İlkin, (bu daha önce de söylenmişti) bir imge bir nesneye ilişkindir. İkinci olarak imgenin içi, ilişkin olduğu nesneye dair duyum ve öğrenilerle doldurulur. Ama bu duyum ve öğreniler, nesneye ilişkin hayalden ve bu hayalin aktarılmış biçiminden farklı olarak, onun nelerle bir arada, nelerin içinde, nelerin çevresinde ve neleri içine alarak var olduğuna dairdir. Belirli bir nesneye ilişkin imge, bu nesnenin yalnızca kendisine değil, onun başka nesnelerle "bir aradalık"larına dair duyumları içinde taşır. Bir örnek olarak "kütüphane" imgesini verebiliriz: raflar, bu raflara dizilmiş kitaplar, masalar, sandalyeler. Belirli bir nesneye ilişkin bir aradalıkları içinde taşıyan imge, aynı zamanda, onun nelerle bir araya gelmediğinin, nelerden uzak, nelerle ilgisiz olduğunun bilgisini de taşır: çünkü bir nesnenin bir aradalıklarına ilişkin duyumların ya da öğrenilerin toplamının dışında kalan, yani (olmadığından ya da duyumlayanın duyum sınırları içine girmediğinden) duyumlanmamış ya da öğrenilmemiş bir aradalıkların bilgisi de aslında imgenin içindedir: nesnenin nelerle bir arada var olmadığının bilgisi. Yine "kütüphane" imgesini düşünürsek, "gürültü yokluğu" ya da "(dikkat dağıtacak şiddette) hızlı hareket yokluğu" da kütüphane imgesinin içindedir.

İmgenin içinde, yukarıda sayılanların yanında, ait olduğu nesnenin –başka nesnelerle bir aradayken- hangi etkileri (davranışları, devinimleri, etkinlikleri, halleri, durumları) ortaya çıkarabileceğinin –duyumlar ya da öğreniler aracılığıyla edinilmiş- bilgisi de vardır. Örneğin "rakı"nın imgesine bakalım: rakı içildiğinde bir etki olarak sarhoşluk çıkar ortaya; sarhoşluk sızıp kalmayı, aşırı neşelenmeyi ya da saldırganlaşmayı vb. ortaya çıkarabilir. Bu etkilerin bilgisinin yanında, bunların ortaya çıkmasının ya da şiddetinin azaltılmasının yollarının bilgisini de: örneğin, "rakı"yla "insan" bir aradalığının yanına başka şeyleri de (örneğin taratoru, ezmeyi, patlıcan tavayı, rokayı) eklerseniz, sarhoşluğu olabildiğince geciktirir, şiddetini azaltabilirsiniz. Bütün bu bilgiler "kütüphane" ya da "rakı" imgesinin kendi içinde taşıdığı bilgilerdir: bu imgelere sahip bir kişinin bu bilgileri sınaması için gidip de nesneye bakması, nesneyi incelemesi gerekmez (Nesnenin incelenmesi, zaten, nesnenin duyusal özelliklerinden başka hiçbir şeyi sunmaz kişiye; oysa bizim burada sözünü ettiğimiz bilgiler yalnızca "rakı" sözcüğünün işitilmesi, "rakı" görüntüsünün zihinde belirmesiyle ortaya çıkan bilgilerdir. Diğer yandan da, bu satırları okumakta olanlar, sanırım, "kütüphane"ye ya da "rakı"ya ilişkin dile getirilenlerin uygun olup olmadığını sınamak için bir kütüphaneye gitmeye ya da bir rakı alıp incelemeye gerek duymayacaklardır: doğrudan doğruya "kütüphane"nin ve "rakı"nın kendilerindeki imgesi üzerine düşünecek, kendi imgeleri bunu taşıyorsa uygun bulacak, taşımıyorsa reddecektir. Ama belirli bir nesneye ilişkin imgesi – yani bir nesneyi başka nesnelerle bir arada duyumlamakla oluşan zihin içeriği- olmayan biri, örneğin rakı görmemiş ve hakkında hiçbir şey işitmemiş bir Batılı, kendisine sonradan bir şişe rakıyı gösterseniz ne rakının nelerle bir araya gelebileceğini ne de bu bir araya gelmelerden ne yönde etkiler ortaya çıkabileceğini bilebilecektir.)

Yukarıda söylenenlerden yola çıkılarak bir imgenin içeriğinin yalnızca du-

yumlara ve başkalarının duyumlarının aktarılmasından öğrenilmiş olanlara bağlı olduğu, yalnızca bunlar tarafından oluşturulduğu sonucu çıkarılmamalıdır*. Çünkü duyumlar belirli bir nesne hakkında söyleyebildiklerimizin yalnızca bir kısmına kaynaklık eder. Örneğin, belirli bir kişinin bizdeki imgesini anlatmaya başladığımızda, onun kimlerle (ne tür nesnelerle bir arada olup ne tür davranışlarda bulunan hangi kişilerle) ve nelerle (birayla, kitapla, televizyonla, ailesiyle, yemekle vb.) bir arada bulunduğundan ve hangi durumlarda neyi amaçlayıp ne tür davranışlarda bulunduğundan söz ederiz; bir anne de çocuğundan söz ederken bunları anlatır, ama "Ah! Ben onun böyle olmasını ister miydim!" diye yakınan bir anne, çocuğu hakkında ek bir şey daha dile getirmektedir: çocuğuna ilişkin imgesinin içinde olan ama gerçekleşmemiş, yani duyumlanabilir hale gelmemiş öğelerden. Bir imgenin içeriğinin yalnızca bir kısmını ilişkin olduğu nesnenin içinde yer aldığı var olan ve duyumlanabilen bir aradalıklar ve bu bir aradalıklardan ortaya çıkan etkiler oluştururken, geri kalan kısmını da var olmayan, henüz gerçekleşmemiş, gerçekleşmediği için de duyumlanamayan, ama gerçekleşmesi istenen öğeler oluşturur.

3.2. İMGENİN DAVRANIŞLARIN AMACINI BELİRLEMESİ

Yukarıda söylenenleri hem toparlamak hem de daha açık hale getirmek için, imgenin içeriğine ilişkin yapılmış ayrımları yeniden ortaya koymak gerekir: ilkin, imgenin içinde, ilişkin olduğu nesnenin hem var olan, gerçekleşmiş ve duyumlanabilen bir aradalıkları hem de var olmayan, gerçekleşmemiş ve dolayısıyla duyumlanamayan bir aradalıkları vardır. İkinci olarak imgenin içinde ilişkin olduğu nesneye dair hem istenen hem de istenmeyen bir aradalıklar vardır. Yukarıdaki "anne" örneğinden yola çıkılarak "var olmayan bir aradalıklar" ile "istenen bir aradalıklar" arasında bir özdeşlik kurulabileceği sonucuna varılmamalıdır. Tersine, imgenin içeriğini oluşturan şeyler hakkında yapılan bu ikili ayrımlar birbiriyle örtüşen şeyler değildir. Belirli nesnelerin *var olan* bir aradalığı belirli bir kişi tarafından (o nesneler hakkındaki imgesinden dolayı) *istenen* bir aradalık olabilir; *var olmayan* bir aradalık *istenmeyen* bir aradalık olabilir; *var olan* bir aradalık *istenmeyen* bir aradalık olabilir; ya da *var olmayan* bir aradalık *istenen* bir aradalık olabilir. Zaten insanlara davranma gereğini hissettiren ve insanların davranışlarını belirleyen şey de, "var olan ve olmayan bir aradalıklar" ile "istenen ve istenmeyen bir aradalıklar" arasındaki bu karşılaşmalardır. Eylemlerin amaçlarına baktığımızda bu söylenen daha açık hale gelebilir.

---

* Burada özellikle duyum kaynaklı imgelerin sözünün edilmesi, 'imge' adı verilen zihin içeriğinin daha kolay anlaşılabilmesi için tercih edilmiştir. İnsanların imgelerinin bir kısmının içeriğini duyumlar oluşturmaz; bir kısmı ise duyum kaynaklı olduğu gibi öğreni kaynaklı öğeler de taşır. "Virüs", "mikrop" imgeleri buna örnektir. Ama imgelerimizin bir kısmının herhangi bir nesneye karşılık gelip gelmediği bile tartışmalıdır. Var olduklarına insanların bir kısmı inanırken bir kısmı inanmaz ve bunlar hakkındaki imgemizin içeriği bunlar hakkında duyumları olduğunu iddia eden küçük bir azınlığın ya da kutsal kitapların dile getirdiklerine bağlıdır: örneğin uzaylıların, cinin, meleğin ya da şeytanın imgesi.

Eylemlerin amaçlarını iki genel kategori altına sokabiliriz gibi görünmektedir: eylemlerin bir kısmı *var olan durumu değiştirmek için* gerçekleştirilirken, geri kalan kısmıysa *var olan durumu değiştirebilecek yönde gerçekleşen devinimleri* (bu devinimler başka kişilerin eylemleri de olabilir, deprem, sel gibi doğal olaylar da) *engellemek için* gerçekleştirilir. Hiçbir değer yargısını içine katmadan, yalnızca amaçlarının niteliklerine dayanarak ilk öbeğe "yenilikçi eylemler", ikincisineyse "muhafazakâr eylemler" adını vermek uygun görünmektedir.

Yenilikçi eylemler, nesnelerin halihazırdaki bir aradalığının istenebilecek, nesnelerin yapısına uygun, "olması gereken" bir aradalık olmadığını düşünen ve var olan bir aradalığa müdahale etmek üzere davranan kişilerin eylemleridir (Burada, nesneye ait imgenin içindeki *var olan* ama *istenmeyen* öğeler iş başındadır). Yenilikçi eylemlere baktığımızda bunların üç türe ayrılabileceğini görmekteyiz: yenilikçi eylemler ya 'anarşist' diye nitelenebilecek bir tavırla yalnızca nesnelerin var olan bir aradalığını dağıtmaya yöneliktir; ya bir arada bulunan nesnelerden birini ortadan kaldırmaya yöneliktir (örneğin, bir babanın sigara içtiğini yeni fark ettiği çocuğunun sigara paketini çöpe atması); ya da bir nesneyi, nesnenin kendisine uygun olmadığı düşünülen, istenemez bulunan bir aradalıklardan ayırıp nesnenin kendisine uygun bulunan, istenen bir aradalıkların arasına sokmaya yöneliktir (Örneği Türk filmlerinden alırsak: genelevde çalışan bir kadına –onun aslında çok iyi, erdemli, istenebilecek bütün niteliklere sahip biri olduğunu düşünerek- aşık olan bir gencin, kaçırarak ya da genelev patronuna borcunu ödeyerek, kadını genelevden çıkarması, onu evinin kadını, çocuklarının anası yapması). Bu üç tür yenilikçi eylemden ilkinde (yani 'anarşist' diye nitelenebilecek olanda) imgenin içeriğindeki *var olan* ama *istenmeyen* bir aradalıklar iş başındadır; diğer ikisindeyse, hem *var olan* ve *istenmeyen* hem de *var olmayan* ama var olması *istenen* bir aradalıklar iş başındadır.

Amaçları bakımından muhafazakâr diye nitelediğimiz eylemlerse, *var olan* bir aradalığın *istenen* bir aradalık olduğunu, *var olmayan* ama gerçekleştirilmeye çalışılan bir aradalığın *istenmeyen* bir aradalık olduğunu düşünen, bu nedenle var olan durumda herhangi bir değişikliğe yol açabilecek her devinime engel olmaya çalışan kişilerin eylemleridir.

Bu söylenenler açısından bakıldığında, kişinin kendisini davranmak zorunda hissetmesini sağlayan ve hangi davranışı yapacağını belirleyen şey, bir kişinin imgeleri ile bu imgelerin ait olduğu nesnelerin (yani olan bitenin) karşılaşmasında, nesnelerin halihazırdaki bir aradalıklarının imgelerin içeriğindeki istenir bir aradalıklarla örtüşmemesidir. Aslında eylemlerin, bu açıdan bakınca, tek amacı vardır: nesnelerin bir aradalıklarını (yani gerçekliği) kişinin imge dizgesindeki istenir bir arada bulunmalara uygun hale getirmek. Var olan bir arada bulunmaları değiştirmek isteyen de değiştirmek yönünde devinimde bulunanı engellemek isteyen de aslında, kendi imge dizgesinin istenir öğeleri ile gerçeklik arasında bir özdeşlik kurmayı amaçlamaktadır.

4. SONUÇ: EYLEMLER İMGELER ARACILIĞIYLA DÜNYAYA YÖNELİR

Yukarıda söylenenler, insanların eylemleri aracılığıyla dünyaya nasıl yöneldiklerine bakınca, elbette sağduyuya aykırı düşmektedir. İnsanlara eylemlerinin amacı sorulduğunda, ya belirli bir durum içindeki nesnenin, yapısına uygun olmadığından,

o durumda bulunmaması, o durumun dışına çıkarılması gerektiğini (genelevdeki kadın örneği) ya belirli bir nesnenin, yapısı çevremizde ya da bu dünyada bulunmaya uygun olmadığından, tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini (örneğin İslama inanan birinin alkollü içeceklere ve uyuşturuculara yönelik tavrı) ya da var olan durumu değiştirmeye yönelik devinimin, nesnelerin yapısına uygun olmayan bir aradalıkları ortaya çıkarabileceği düşüncesiyle, engellenmesi gerektiğini söylediklerini görürüz. Farklı farklı görünse de bütün eylemlerde ortak olan amaç, dünyayı ve onu oluşturan nesneleri yapılarına en uygun hale sokmak, yapılarına uygun görünmeyen durumları ortadan kaldırmak ya da ortaya çıkmasını engellemektir. Oysa insanların nesnenin yapısı, özü dediği şey, bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, içeriğinin kaynağını duyum ve öğrenilerde bulan, her yeni duyum ve öğreniyi çerçeveleyerek anlamlı kılan imgelerdir. Bu karıştırmaya yol açan şey, zihnin imgeleri duyumlara, bunlar nesnelerin kendisine ait, yapısına, özüne ait bir şeymiş gibi yansıtmasıdır. Bundan dolayı, duyumlarımızın anlamlandırıcısı olan imgeler, duyumlarımıza kaynaklık eden nesneleri de anlamlandırır. İmgenin içeriğindeki istenir bir aradalıklar nesneye, onun yapısına uygun olanlar, istenir olmayanlarsa uygun olmayanlar diye yansır. Bu yansıma sonucunda nesnenin içinde yer aldığı bir aradalıklar ya kabul edilebilecek ya da kabul edilemeyecek bir aradalıklar olarak görülür. Kabul edilebilecek bir aradalıklar, imgelerin o sırada nesneler üzerindeki işleyişi dolayısıyla, korunması gereken durumları, kabul edilemeyecek olanlarsa ortadan kaldırılması gereken durumları oluşturur. Dolayısıyla, durum bunu gerektirdiğinden yaptığı davranışı yaptığını söyleyip davranışının nedenini *olan bitene* bağlayan, yani neden olarak duyumlarının kaynağı olan nesneleri gösteren kişi, aslında, duyumlarının nesnelerin o anki görünümlerinden başka bir şeyi veremeyeceğini gözden kaçırarak, imgelerin duyumlara kattığı şeyi nesnelere yansıtmakta, nesnelerin kendi malı saymaktadır. Durumun *karşımızda durduğunu* söylememizin nedeni bu karıştırmadır, aslında. Ama "durum", yazının başından beri söylendiği gibi, kişinin zihninin ürünü bir şey olarak, eylemin, davranış ve amaçla birlikte (ve bunları belirleyen) bir parçasıdır.

Rasyonalistlerde töz kavramı

Şahabettin Yalçın

Töz konusu, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda hem rasyonalist ve hem de empirist filozoflar tarafından derinlemesine işlenmiş bir konudur. Modern filozofların töz tanımı, büyük ölçüde Aristoteles'in töz tanımını andırsa da bu dönemde töz kavramı, farklı bir amaç ve yorumlarla ele alınmıştır. Modern dönemde Descartes ile filozofların gündemine yoğun bir biçimde yeniden giren töz kavramını daha çok rasyonalistler sahiplenmişlerse de bu kavram, empiristler arasında da kendisine taraftar bulmuştur. Rasyonalistlerin hemen hepsi, genel olarak töz kavramını kabul etmişlerse de bu filozofların töz anlayışları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin varlık felsefesi açısında düalist bir tutum benimseyen Descartes, biri maddi ve diğeri de tinsel olmak üzere iki tözün - yaratılmamış töz olarak Tanrı'nın dışında - varlığını kabul ederken Spinoza, evrende tek bir tözün varolduğunu ve bunun da Tanrı yahut Doğa olduğunu öne sürmüştür. Modern felsefenin son büyük rasyonalisti Leibniz ise töz konusunda çoğulcu bir anlayış benimsemiş ve evrenin sonsuz sayıda tinsel tözden meydana geldiğini iddia etmiştir.

Öte yandan, empiristler de töz konusunda farklı yaklaşımlar içerisine girmişlerdir. Locke ve Berkeley gibi empiristlerde, töz konusunda rasyonalist felsefelerin izlerini bulmak mümkün iken bu filozoflara oranla daha sıkı ve daha tutarlı bir empirist olan Hume, töz kavramının anlamsız bir kavram olduğunu ve bu yüzden reddedilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Locke ve Berkeley, farklı gerekçelerle de olsa töz kavramını reddetmemiş ancak tözün ne olduğu konusunda pek de açıklayıcı olmayan iddialarda bulunmuşlardır. Locke, tözün gerekli bir şey olduğunu söylemesine karşın onun ne olduğunu bilmediğini söyleyerek bu konudaki tutarsızlığını ortaya koymuştur. Berkeley ise maddi tözün çelişik bir kavram olduğunu ve dolayısıyla terkedilmesi gerektiğini söylerken, tinsel tözün varolduğunu kabul etmiş ancak onun bilgisine nasıl sahip olunabileceği konusunda tatminkar bir açıklama yapamamıştır. Empiristler arasında töz konusunda en tutarlı görüşü savunan Hume ise töz kavramının empirik bir temeli ve dolayısıyla epistemik bir anlamı olmadığını iddia ederek onu reddetmiştir.

Bu makalede rasyonalistlerin töz kavramı karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacak ve bu kavramın bir eleştirisi yapılacaktır. Töz kavramının ontolojik ve epistemolojik açıdan gerekli bir kavram mı olduğu, yoksa bazılarının iddia ettiği gibi,

tözün rasyonalistlerin bir uydurması mı olduğu sorusu temel alınacaktır. Töz kavramının kendisine en çok yer bulabildiği felsefe, Kartezyen felsefe olduğundan ve bu felsefedeki töz anlayışı sonraki filozoflar için bir tartışma çerçevesi oluşturduğundan Descartes'ın töz anlayışıyla başlamak yerinde olacaktır.

DESCARTES VE TÖZ

Ruhun yahut zihnin düşünen, yalın ve dolayısıyla ölümsüz bir töz olduğu ve asıl niteliği yer kaplamak olan bedenden yani maddi tözden tamamen farklı olduğu bilgisinin en kesin bilgilerden biri olduğunu iddia eden Descartes, ünlü *cogito* argümanıyla (*'Cogito, ergo sum*: Düşünüyorum, o halde varım') kendimize ilişkin bilgimizin, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne sürerek bu bilginin sahip olduğu nitelikleri diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirmiştir. *Cogito*'yu, "düzenli bir biçimde felsefe yapan birine vaki olan ilk ve en kesin doğru"[1] olarak niteleyen Descartes, herşeyden kuşku duysak bile kendimizin varlığından ve mahiyetinden asla kuşku duyamayacağımızı zira kendimizin varlığından kuşku duymanın onun varlığının bir kanıtı olduğunu öne sürerek, kuşkunun, benliğin varlığına ilişkin bilgiye tesir etmeyeceğini iddia etmiştir. Ben bilgisinin diğer bilgilerden örneğin fiziksel nesnelerin bilgisinden daha kesin olduğunu düşünen Descartes, bunun sebebinin de bu bilginin elde ediliş tarzı olduğunu iddia eder. Descartes'a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir konumunun olmasının nedeni, kendimize ilişkin bilgimizin doğrudan entellektüel bir sezgiyle elde edilen *a priori* bir bilgi olmasıdır. Yani ben bilgisinin elde ediliş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir bir bakıma. İçebakış denen özel bir yöntemle elde ettiğimiz ben bilgisinin yanlış olma ihtimali olamaz, zira burada özne ile nesne arasında herhangi bir üçüncü öğe olmadığı gibi ben bilgisinde özne ile nesne aynıdır.

Descartes, *cogito* argümanıyla kendisinin varolduğundan kesin emin olduktan sonra kendisinin mahiyeti üzerine düşünür. Kendisinin maddi bir şey olamayacağını çünkü henüz maddi bir şeyin varlığından emin olmadığını belirten Descartes'ın o noktada bildiği tek şeyin, kendisinin maddeden bağımsız salt düşünen bir töz ya da varlık olduğudur: "Dolayısıyla, bu 'ben' - yani beni ben yapan ruh - maddeden tamamen bağımsız olup ondan daha kolay bilinebilecek bir şeydir. Beden tamamen yok olsa bile bu ben varlığını koruyacaktır".[2] Entellektüel yahut rasyonel bir sezgiyle doğrudan bildiğimiz benin mahiyetinin düşünmek olduğunu ileri süren Descartes'a göre ben (ruh), esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde varolabilen düşünen bir varlık ya da tözdür. Tabii bu demek değildir ki, ruhun tek niteliği düşünmektir. Ruhun elbette başka nitelikleri de vardır, ancak Descartes'a göre örneğin hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak gibi ruhun diğer nitelikleri esas itibariyle düşünmenin birer türevi hükmündedir. Descartes, düşünme niteliğini çok geniş bir anlamda yani ruhun bütün niteliklerini kapsayacak bir biçimde kullanır. Descartes'a göre ben, "kuşku duyan, idrak eden, red ya da kabul eden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan" bir varlıktır".[3] Görüldüğü gibi, Descartes, ben'in bir töz olduğunu salt düşünme fiilinden yola çıkarak iddia etmektedir. Ancak Descartes'a göre varolan tek töz, tinsel töz yani ruh değildir.

Biri yaratılmamış (Tanrı) ve ikisi de yaratılmış (madde ve ruh) olmak üzere üç töz olduğunu iddia eden Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde tözü şu şekilde

tanımlar: "Töz derken kastettiğimiz şey, varoluşu hususunda kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan şeydir".[4] Bu tanıma göre ancak Tanrı töz olabilir, zira ancak O, başka herşeyden bağımsız bir şekilde varolabilir. Buna karşılık, ruh ve madde varoluşları itibariyle Tanrı'ya dayanmalarına karşın başka herhangi bir yaratılmış şeye dayanmazlar ve dolaysıyla da ikincil bir anlamda töz olarak kabul edilirler. Descartes, *Meditasyonlar*'da töze başka bir tanım getirir, ama bu tanım, birincisini tamamlayan bir tanımdır. Descartes burada tözü, 'algıladığımız herşeyin temelinde bir *substans* olarak yer alan bir şey' olarak tanımlar. Burada geçen 'algıladığımız herşey' de nitelik, sıfat, yahut araz gibi şeylere tekabül etmektedir. Descartes'a göre töz ile nitelikleri yahut modları birbirinden gerçek anlamda ayrılamazlar. Zira Descartes, töz ile onun nitelikleri arasında bir ayırım yaparken bu ayırımın sadece mantıksal yahut düşünsel bir ayırım olduğunu belirtir; ona göre gerçekte bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Yani ne töz niteliksiz ve ne de nitelikler tözsüz varolabilir. Ancak tüm niteliklerin temelinde yer alan iki asıl nitelik bulunmaktadır ki, Descartes'a göre, bu nitelikler olmadan bir tözü anlayabilmemiz mümkün değildir. Bunlar ruh için düşünce ve madde için de uzam ya da yer kaplamadır. Diğer nitelikler, bu ana yahut asıl niteliklerin değişik modlarından ibarettir.

Başka bir ifadeyle, Descartes nitelikler arasında da ayırım yaparak tözlerin bazı nitelikler olmadan varolamayacağını daha doğrusu anlaşılamayacağını söyler; bu nitelikler, tözlerin özünü teşkil eder. Örneğin maddi töz, uzam (*extensio*) olmadan anlaşılamaz; aynen bunun gibi, ruh yahut zihin de düşünce (*cogitatio*) niteliği olmadan anlaşılamaz. Bu iki nitelik, tözlerin özünü teşkil ettiği için tözler onlardan bağımsız varolamazlar, hatta onlarsız düşünülemezler. Descartes'ın kendi ifadesiyle söylersek: "Töz kavramını düşünce ve uzam kavramlarından soyutlamakta zorlanıyoruz, çünkü töz kavramı ile bu kavramlar arasındaki farklılık sadece kavramsal yahut zihinsel bir farklılıktır"[5]. Tözlerin bu iki özel niteliği dışındaki özelliklerine Descartes 'mod' adını verir, yani bu niteliklerin özel hali ki, geleneksel anlamıyla arazdır bunlar. Örneğin kare olma, uzamın bir hali iken hayal kurmak yahut duyumsamak da düşüncenin özel bir halidir. Bundan yola çıkarak kolaylıkla diyebiliriz ki, töz kavramı, Kartezyen felsefe için olmazsa olmaz bir kavramdır. Ancak Descartes'ın niteliklerin ve modların substansı olarak düşündüğü töz kavramı, ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır.

Descartes'ın *cogito* argümanından yola çıkarak bir özne olarak benliğin - onun bir töz olarak mahiyeti bir yana - varlığına ulaşamayacağına ilişkin eleştiriler daha o dönemde Descartes'ın kendisine yöneltilmiştir. Bu eleştirilerin dayanağı olarak *cogito*'nun bir tasım türü olması gösterilmiştir. Buna göre 'Düşünüyorum, o halde varım' önermesi genel bir önerme olan 'Düşünen tüm varlıklar vardır' ve 'Ben düşünüyorum' önermelerinin mantıksal bir sonucu olduğundan bu argüman bir tür tasımdır. Ancak eğer bu argüman bir tasım ise o zaman bu tasımda yer alan genel önermenin yani 'Düşünen tüm varlıklar vardır' önermesinin öncelikle ispatlanması gerekir ki, Descartes bu aşamada hala bir şey ispat etmiş değildir. Dolayısıyla Descartes'ın çıkarımı geçerli değildir. Descartes, bu eleştirilere yanıt olarak, cogito'nun bir tasım olmadığını zira 'Düşünüyorum o halde varım' bilgisinin 'Düşünen tüm varlıklar vardır' önermesinden çıkarılmış bir bilgi olmadığını bilakis doğruluğu sezgi ile bilinen açık ve seçik bir bilgi olduğunu iddia etmiştir.

Cogito argümanından benliğin düşünen ve yalın bir töz olduğu sonucun çıkarılması bir yana, ondan bir özne olarak ben'in varlığının bile çıkarılamayacağını öne süren filozoflar da vardır. Bunların başında da Bertrand Rusell gelmektedir.

Russell'a göre *cogito*'dan bir özne olarak ben'in varlığına ulaşmak mümkün değildir, zira cogito'da 'ben'e gönderme yapan herhangi bir şey yoktur.[6] Russell, 'düşünüyorum' ifadesinden ancak 'düşünce vardır' sonucunun çıkarılabileceğini, onun dışında herhangi bir bilginin çıkarılamayacağını iddia eder. Ancak burada Russell'ın cogito argümanını yanlış yorumladığı görülmektedir. Descartes'a destek amacıyla şu söylenebilir ki, tecrübe esas itibariyle özneldir, yani bir özneyi gerektirir, öznesiz varolamaz. Düşünmek de bir tecrübe olduğuna göre bir özne olmadan gerçekleşemez. Başka bir deyimle, 'düşünüyorum' tecrübesi, düşünen bir şeyin yani ben'in varolmasını gerektirir. Dolayısıyla, bu anlamda Russell ve benzerlerinin Descartes'a yönelttiği sözkonusu eleştirilerin sağlam dayanağını bulunmamaktadır. Ancak eğer Descartes'a yöneltilen eleştiri, onun cogito'dan ben'in bir töz olduğu sonucunu çıkarmasını hedef almış olsaydı o zaman daha haklı olarak görülebilirdi. Kant'ın Descartes'a yönelttiği eleştiri, tam da bu belirttiğimiz noktaya parmak basmaktadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Descartes'ın *cogito* argümanından ben'in düşünen ve yalın bir töz olduğu sonucuna ulaşamayacağını, zira sentetik bir önerme olan benliğin bir töz olduğu iddiasını analitik bir argüman olan *cogito*'dan mantıksal olarak çıkarmanın mümkün olmadığını öne sürer. *Cogito* argümanının bize sadece özne olarak varolduğumuzu gösterdiğini ve onun dışında ben'in mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermediğini söyleyen Kant, düşünen benlik hakkında bilgi sahibi olunamayacağını sadece onun transandantal bilincine sahip olunabileceğini iddia eder.

Tinsel töz yani ruh konusunda bu eleştirilere muhatap olan Descartes, maddi töz konusunda da çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Bu eleştirilere geçmeden önce onun maddi töz konusundaki görüşlerine göz atalım. Niteliksel bir temele dayanan eski doğa anlayışını (Aristoteles'e göre evren sıcak, soğuk, ıslak ve kuru dört temel unsurdan oluşmaktaydı) terkederek niceliksel bir doğa anlayışı geliştiren Descartes'a göre doğanın ve dolayısıyla maddenin asli nitelikleri bu dört unsur değil, onların da temelinde yer alan maddi töz ve onun özünü oluşturan yer kaplamadır. Yer kaplamanın (uzam) asli niteliği olduğu maddenin özellikleri de büyüklük, biçim, hareket, durum gibi derinlik, genişlik, yükseklik boyutlarından çıkarılabilen özelliklerdir. Bu özellikler de esas itibariyle ölçülebilen yani matematiksel özelliklerdir. Daha sonra felsefe literatüründe 'birincil nitelikler' olarak adlandırılan bu nitelikler maddenin ayrılmaz nitelikleri iken fiziksel nesnelerin kendisinde yer almayan ama çoğunlukla onlarda bulunduğunu sandığımız ve fakat fiziksel nesneler ile duyu organlarımızın etkileşiminin sonucunda ortaya çıkan renk, ses, koku gibi 'ikincil nitelikler' fiziksel nesnelerin değişebilir, arızi nitelikleridir.

Descartes, *Meditasyon II*'de maddenin asli nitelikleri ile arızi özellikleri arasındaki ayırımı ve maddenin asli niteliklerinin duyularla değil de akılla bilenebileceğine ilişkin iddiasını bir balmumu örneği ile ortaya koyar. Bu örnek şöyle özetlenebilir: Belli bir rengi, kokusu ve katılığı olan bir parça balmumu ateşte ısıtıldığı zaman tüm bu duyusal özellikleri değişir, ama biz yine de bu geriye kalan şeyin balmumu olduğunu düşünürüz. Yani tüm duyusal özellikleri değişen balmumunun zamanda değişmeden kalan bir niteliği vardır; bu da akılla bilinebilen yer kaplama niteliğidir. Yani yer kaplama niteliği, Descartes'a göre, fiziksel nesnelerin özüdür. Hemen belirtelim ki, balmumu örneği fiziksel nesnelerin varlığına ilişkin herhangi bir iddiada bulunmamaktadır. Bu örneğin esas amacı, fiziksel nesnelerin mahiyetinin duyularla değil de akılla bilindiğini göstermektir. Fiziksel nesnelerin mahiyetini akılla açık ve seçik olarak bildiğimizi öne süren Descartes, fiziksel nesnelerin va-

roluşuna ilişkin *Meditasyonlar*'da ayrı bir ispat sunar.

Buraya kadar maddi töz ile tinsel töz arasında bir parallellik göze çarparken insanlara geldiğimizde bu iki töz arasında bir ayırım ortaya çıkar. Descartes'a göre her insandaki tinsel töz bireysel bir töz olup genel yahut evrensel bir tinsel tözün parçaları hükmünde değildir. Yani tek tek insanlar, bazı Ortaçağ düşünürlerinde gördüğümüz gibi genel yahut evrensel ruhun birer modlarından ibaret değildir. Ancak buna karşılık, tüm maddi nesneler, tek bir maddi tözün farklı modları yahut parçaları hükmündedir. Bu son söylediğimiz, Descartes'ın doğa anlayışının temelini teşkil eden bir görüştür. Descartes, doğa felsefesini *Felsefenin İlkeleri*'nde ortaya koyar. Her ne kadar Descartes'ın yayınlamayı düşündüğü halde Galileo'nun mahkumiyeti üzerine vazgeçtiği eseri *Dünya*'da modern astronomi ve fiziğin temel varsayımlarını kabul ediyor ise de onun *Felsefenin İlkeleri*'nde özellikle mekana ilişkin serdettiği görüşler ile çağdaşlarının örneğin Newton'un mekan hakkındaki görüşleri arasında bazı temel farklılıklar da bulunmaktadır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde mekandan bahsederken maddenin içinde bulunmadığı bir uzamın yani boşluğun imkansız olduğunu öne sürer; zira ona göre maddenin özünü esas itibariyle uzam oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere Descartes'a göre maddenin asli niteliği onun yer kaplamasıdır. Dolayısıyla, Descartes'a göre fiziksel nesneler arasında uzamsal bir boşluk, maddenin tanımı gereği, mümkün değildir. Descartes'a göre evren bir *plenum*dur; yani evrende uzamsal anlamda bir süreklilik mevcut olup fiziksel nesneler, ancak biçimleri itibariyle birbirinden ayrılırlar. Bununla bağlantılı olarak Descartes, maddenin sonsuz bir şekilde bölünebileceğini iddia eder. Descartes'ın çağdaşı ve arkadaşı Gassendi ve başkaları bu görüşe karşı çıkarak evrende temelde yer alan ve bölünmeyen tözlerin yani atomların olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Descartes'm kendisi de maddenin bir töz olduğunu kabul etmesine karşın, *Felsefenin İlkeleri*'nde Gassendi'nin iddia ettiği gibi evrenin atomlardan meydana geldiği görüşünü reddetmiştir. Descartes'a göre maddi dünya bir *plenum* ve dolayısıyla kesintisiz olduğundan aralarında boşluk olan atomların maddi dünyanın temelini oluşturması mümkün değildir. Evrende boşluk olmadığı için nesnelerin hareketi ancak birinin diğerinin yerini almasıyla mümkün olabilir.

SPİNOZA VE TÖZ

Spinoza'nın töz anlayışı, esas itibariyle Descartes'ın töz anlayışıyla benzerlikler taşısa da Spinoza, başta evrendeki tözlerin sayısı konusu olmak üzere bazı bakımlardan Descartes'tan ayrılır. Spinoza'ya göre evrende varolan her şey ya töz, ya da tözün nitelik ve modlarından ibarettir; bunların dışında evrende hiçbir varlık yoktur. Aslında Spinoza'ya göre evrende gerçek anlamda varolan sadece tözdür, çünkü ancak töz kendi başına varolabilir; zira nitelik ve modlar, tözün değişik nitelik ve hallerinden ibaret olup varlıkları ona dayanır, yani kendi başlarına bağımsız bir varlıkları yoktur. Spinoza, *Etik* adlı eserinde töz ile onun nitelik modları arasındaki ilişkiyi şu şekilde tanımlar: "Tözden anladığım şey, kendi içinde yani kendine dayanarak varolan ve yalnızca kendisiyle anlaşılabilen şeydir...Nitelik ise aklın onun vasıtasıyla tözü kavradığı özdür, yani tözün özüdür...Modlar da tözün değişik varoluş biçimleridir"[7]. Görüldüğü gibi Spinoza, Descartes'a benzer bir biçimde, tözü, kendi içinde varolan ve kendi kendisiyle kavranabilen yani kavranılmasında başka hiçbir dışsal kavrama ihtiyaç duymayan bir şey olarak tanımlamak-

tadır. Başka bir ifadeyle söylersek, Spinoza'da töz, varolmak için başka hiçbir ontolojik ve epistemolojik zemine ihtiyaç duymayan, tam tersine kendisi varolan diğer herşeyin ontolojik ve epistemolojik zeminini oluşturan bir şeydir.

Spinoza, Descartes'tan farklı olarak, evrende varolan töz sayısı konusunda monist (tekçi) bir tutum takınır. Spinoza'ya göre evrende sadece bir töz vardır ve o da Tanrı ya da Doğa'dır. Ona göre birden çok tözün varlığı mümkün değildir, çünkü eğer öyle olsaydı o zaman bu tözlerin, tanımı gereği, birbirinden tamamen ayrı olmaları yani ortak hiçbir şeyleri olmamaları gerekirdi; ve ayrıca hepsinin mutlak anlamda sonsuz olmalarından dolayı varolan tüm niteliklere sahip olmaları gerekirdi. Bu ise tözleri, birbirinden ayırmayı imkansız kılardı, zira tüm nitelikleri aynı olan ve fakat tözleri farklı olan iki şey düşünmek, Spinoza'ya göre, mantıksal olarak mümkün değildir (Leibniz, bu ilkeyi daha sonra *Birbirinden Ayırdedilemeyenlerin Özdeşliği İlkesi* olarak formüle etmiştir: *The Principle of the Identity of Indiscernibles*. Bu ilkeye göre tüm nitelikleri aynı olan iki şey, ancak özdeş olabilir, birbirinden ayrı iki farklı şey olamaz). Başka bir deyişle, tözlerin ortak niteliklere sahip olmaları, onların gerçek anlamda birbiriyle ilişkide bulunmaları demek olur ki, bu da tözün tanımına aykırıdır. Dolayısıyla, birden fazla tözün varolması mantıksal olarak mümkün değildir. Ancak hemen belirtelim ki, Spinoza'daki tözün bir olması kavramı, bir rakamının birliğine benzemez. Zira bir rakamını bilmek için onun altına düşecek şeylerin varolduğunu ve bunların ortak bir özelliklerinin olduğunu yani bir olduklarını bilmek demektir ki, tözün birliği bu anlamdaki bir birlik değildir, yani farklı şeylerin ortak bir özelliğini yansıtan bir şey değildir. Tözün bir oluşu, mutlak anlamdaki bir birliktir yani onun varoluşunun ve özünün bir ve tek olması demektir.

Tözü, ebedi-ezeli ve sonsuz bir varlık olarak Tanrı yahut Doğa ile özdeşleştiren Spinoza'ya göre töz, tanımı gereği, kendi kendisinin sebebi (*causa sui*) olup başka hiçbir şey tarafından varedilmemiştir. Tanrı'da öz ile varoluş arasında ayırım yoktur, zira O'nda öz, varoluşu da zorunlu olarak içerir. Bu da demektir ki, Tanrı'nın doğasını varoluşundan ayrı düşünmek kavramsal olarak mümkün değildir. Zira eğer Tanrı'yı varoluşundan bağımsız olarak kavramak mümkün olsaydı, o zaman varolması ya da varolmaması bir imkan olarak kalırdı ve dolayısıyla varoluşu dışsal bir sebebe bağlanmış olurdu ki, bu da tözün tanımına aykırıdır. Spinoza'ya göre Tanrı konusunda bildiğimiz her şeyi onun özü yani nitelikleri vasıtasıyla biliriz. Nitelikler, Tanrı'nın kendisini 'gösterme' tarzlarıdır. Tanrı'nın kendisi mutlak anlamda sonsuz ve sınırsız olduğu gibi onun özünü oluşturan nitelikler de sınırsız ve sonsuz sayıdadır. Tanrı'nın nitelikleri nicelik itibariyle sonsuz sayıda olduğu gibi kendi türleri itibariyle de sonsuzdur. Her nitelik, kendi türü açısından mutlak olarak sonsuz olan Tanrı'nın özünün birer ifadesidir. Ancak Spinoza'ya göre Tanrı'nm sonsuz sayıda niteliği bulunmasına karşın biz O'nun sadece iki niteliğini biliriz; bunlar da düşünce (*cogitatio*) ve yer kaplamadır (*extensio*). Tanrı'nın asli bir niteliği olan yer kaplama, sınırlı ve sonlu fiziksel nesnelerin kendisinden çıktığı bir nitelik olmasına karşın bölünmez bir bütünlüğe sahip olup sonsuzdur. Tanrı'nın yer kaplama niteliği ancak salt mantıksal-geometrik ispatların konusu olabilir. Öte yandan, bireysel ruhların kaynağını oluşturan Tanrı'nın düşünce niteliği de tıpkı yer kaplama gibi sonsuzdur ve bu nedenle de onun birer modlarından ibaret olan bireysel ruhlardan farklıdır.

Spinoza'nın üçüncü varlık kategorisi olan modlar ise evreni oluşturan bireysel varlıklar olup töz ve niteliklerin aksine sonludur ve zaman ve uzam içinde

varolurlar. Ancak sınırlı ve sonlu modlardan oluşan evrenin kendisi sonsuz ve sınırsızdır. Spinoza'ya göre evren 'parçaları sonsuz şekilde değişebilen bir bütündür'. Evrenin bu sonsuzluğu ve sınırsızlığı da Tanrı'nın sonsuz niteliklerinden çıkan sonsuz modlara dayanır. Spinoza'ya göre iki tane olan bu sonsuz modlar, sonsuz düşünceye tekabül eden sonsuz akıl (*intellectus infinitus*) ile sonsuz uzama karşılık gelen hareket ve hareketsizliktir (*motus et quies*). Spinoza'ya göre varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan başlayarak sınırlı ve sonlu modlara kadar uzanan birbirine paralel iki varlık dizisi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Tanrı'nın sonsuz bir niteliği olan düşünceden (*cogitatio*) başlayarak sonsuz akla ve oradan da en altta yer alan sonlu düşünce modlarına yani idelere uzanırken, diğeri yine Tanrı'nın sonsuz bir niteliği olan yer kaplamadan (*extensio*) başlayarak sonsuz bir mod olan hareket ve hareketsizliğe ve oradan da varlık zincirinin en altında bulunan sonlu maddi modlara yani sınırlı ve sonlu fiziksel nesnelere kadar uzanır. Ruh ile beden arasında nedensel bir ilişki olduğunu öne süren Descartes'm aksine, Spinoza'ya göre bu her iki varlık zinciri arasında herhangi bir nedensel etkileşim sözkonusu değildir. Başka bir deyimle, Spinoza'ya göre düşünsel şeyler ancak düşünsel şeyleri, maddi şeyler de ancak maddi şeyleri belirleyebilir; fakat bir düşünsel şeyin bir maddi şeyi yahut bir maddi şeyin bir düşünsel şeyi belirlemesi mümkün değildir.

Spinoza, mutlak anlamda sonsuz bir töz olarak Tanrı ile sonsuz ve sonlu modları ile birlikte tüm evreni oluşturan Tanrı'nın modları arasında bir yapar. Birincisine *natura naturans* ve ikincisine de *natura naturata* adını veren Spinozaya göre *natura naturans*, tanrısal töz ve niteliklerden ibaret olup diğer varolan herşeyin kaynağı ve nedenidir. *Natura naturata* ise, sonsuz ve sonlu tüm modları içeren evren olup kaynağını tözün özünü oluşturan niteliklerden alır. Başka bir deyimle, Tanrısal tözün sonsuz nitelikleri, tüm modların özünü oluşturmasına karşın bu modlar tözün özüne ait değildirler. Yani Spinoza'ya göre, bir açıdan Tanrı evren ile aynı iken bir başka açıdan evrenden farklıdır. Tanrı, özü itibariyle hem evrenden son derece farklıdır, ama aynı zamanda evrenin içkin nedeni olması bakımından da ona son derece yakındır. Tanrı, evrenden farklıdır, çünkü evrende sınırlamalar varken Tanrı sonsuzdur; yine Tanrı, evrene son derece yakındır, çünkü varolan herşey, Tanrı'nın bir sonucudur yani O'dan çıkmıştır. Yine de denilebilir ki, Spiniza'ya göre bir anlamda herşey Tanrı'dadır ve Tanrı da herşeydedir.

Spinoza'nın töz anlayışının en önemli sonuçlarından biri de evrende mümkün olan herhangi bir şeyin olmamasıdır, zira evrende varolan herşey, Tanrı'nın doğasından dolayı zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla evrende mucizelere yer yoktur, çünkü mucize kavramı, Tanrı'nın zorunlu ve ezeli-ebedi yasalarına aykırıdır. Varolan herşeyin Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıktığını söylemek demek, aslında varolan her şeyin zorunlu ve ebedi-ezeli Doğal Yasalar tarafından belirlendiğini söylemek demektir. Tabii bu demek değildir ki, Tanrı özgür değildir. Spinoza'ya göre Tanrı özgürce eylemde bulunur, çünkü onu zorlayan dışsal bir neden yoktur. Spinoza'ya göre özgürlük, dışsal zorlamanın zıddı olduğundan ve Tanrı'da da böyle birşey olmadığından Tanrı özgürdür ve hatta tek özgür varlıktır. Zira sadece Tanrı başka birşey tarafından meydana getirilmemiştir. Evrende varolan diğer herşey, dışsal bir nedenden dolayı varolmuştur ki, bu da Tanrı'dır.

Diğer iki büyük rasyonalist olan Descartes ve Spinoza'da olduğu gibi Leibniz'in felsefesinde de töz kavramı yaşamsal bir rol oynar. Leibniz, tözü, 'kendi kendine hareket kabiliyeti olan bir şey' olarak tanımlar. Leibniz'e göre bireysel tözler kalıcı ve yalındır; bu yalınlık, mantıksal bir yalınlık değil, parçaları olmaması anlamında bir yalınlıktır. Leibniz, yalın tözlere *monad* adını verir. Leibniz'e göre monadlar "doğanın gerçek atomları yani şeylerin asli unsurlarıdır".[8] Leibniz'e göre evrenin asli unsurları olan bireysel tözler maddi değil, ruhani varlıklardır ve bu nedenle de zaman ve mekanda yer almazlar. Görünüşler alemini oluşturan tüm fenomenlerin temelinde metafizik gerçekler olarak bu tözler yani monadlar bulunmaktadır. Monadlar, aralarında herhangi bir nedensel ilişki olmamasına karşın birbirlerini kendi etkinliklerinde yansıtırlar ya da Leibniz'in deyimiyle birbirlerine 'ayna tutarlar'. Leibniz, tözlerin tinsel varlıklar olduğunu ve dolayısıyla zaman ve mekanda varolmadığını söylemekle beraber zamansal ve mekansal ilişkilerin mecazi olarak tözlere atfedilebileceğini söyler: "Tözün yalınlığı, onun değişik şekillere girmesini engellemez. Tıpkı bir merkez ya da noktada olduğu gibi, kendisi esas itibariyle yalın ve basit olmasına karşın ona çizilecek çizgiler vasıtasıyla sonsuz sayıda açı oluşturulabilir".[9] Leibniz'e göre yaratılmış tözler yani monadların doğal olarak yokolmaları mümkün değildir, zira yalındırlar, bu nedenle onları ancak kendisi de bir monad olan Tanrı (*Baş Monad*) bir mucizeyle yokedebilir.[10] Leibniz, bir tözün diğerinden ancak içsel özellikleri yahut etkinlikleriyle ayırt edilebileceğini de söyler. Leibniz bu özelliklere yahut etkinliklere 'algılar' ve 'duygulanımlar' adını verir ve onların tözlerde hareket ilkeleri olarak görev yaptıklarını söyler. Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, Leibniz'e göre evren *monad* adı verilen birbiriyle uyumlu tözlerden meydana gelmiştir, ama varolan tözlerin yanında bir de sonsuz sayıda gerçekte varolmayan ama kavramsal olarak Tanrı'nın 'zihninde' varolan tözler bulunmaktadır. Gerçekte varolmayan ama kavramsal olarak varolan bu tözlerin oluşturduğu dünyalara Leibniz *mümkün dünyalar* adını verir. Leibniz'e göre içinde yaşadığımız dünya, sonsuz sayıdaki mümkün ama varolmayan dünyalardan sadece birisidir; ancak varolan dünya, mümkün dünyaların en iyisidir. Varolan dünyanın tek mümkün hatta zorunlu dünya olduğunu iddia eden Spinoza'nın aksine, Leibniz'e göre varolan dünya tek mümkün dünya değildir, zira eğer öyle olsaydı o zaman Tanrı'nın özgür iradesinin bir anlamı kalmazdı.

Dünyamız dışındaki mümkün dünyaları oluşturan tözler arasındaki ahenk ve uyum, töz çeşitliliği, yasaların niteliği ve niceliği gibi şeyler varolan dünyadaki tözlerinkine nazaran daha düşük seviyede olduğu için Tanrı bu dünyayı yaratmıştır. Kısacası, varolan dünya, mümkün dünyaların en iyisi olduğu için ve Tanrı özü itibariyle iyi, mükemmel ve mutlak anlamda güçlü olduğu için Tanrı bu dünyayı yaratmayı seçmiştir. Yoksa varolan dünyamız Tanrı onu seçip yarattığı için en iyi değildir; çünkü onun mükemmelliği Tanrı'nın iradesine bağlı değildir, tam tersine o, en iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır. Leibniz'e göre Tanrı, bu dünyayı yaratmadan önce mümkün tüm dünyalar üzerinde 'düşünmüş' ve bir tercih yapmıştır. Zira eğer yaratmada bir tercih sözkonusu olmasaydı yani tek mümkün dünya, varolan dünya olsaydı o zaman Tanrı'ının özgür iradesinden bahsedilemezdi. Ama hemen belirtelim ki, Tanrı'nm seçimi, farklı dünyaları oluşturan bireysel tözler arasında değil, bir bütün olarak birbiriyle mantıksal olarak uyuşan tözler kümesi

yani mümkün dünyalar arasında bir seçimdir. Tanrı, sonsuz bilgisi sayesinde hangi mümkün tözün hangileriyle mantıksal olarak beraber varolabileceğini bilir. Yine Tanrı, sahip olduğu mutlak iyiliği sayesinde, varlığı azamiye çıkarmak yani mümkün olduğunca daha çok yaratmak istediği için mümkün bir dünyayı yaratırken birbiriyle mantıksal olarak uyuşan hiçbir tözü yaratmamazlık etmez.

Leibniz'e göre mümkün bir dünya, beraber varolmalarında mantıksal bir çelişki bulunmayan mümkün tözler kümesinden ibarettir. Her dünya, birlikte varolabilen bir tözler kümesinden ibaret olduğu için de aynı tözler, iki farklı mümkün dünyada varolamazlar. Bunun nedeni de herhangi bir mümkün dünyada bulunan tözlerin kendi aralarında mantıksal bir bütün oluşturacak biçimde birbirine bağlı olmalarıdır. Leibniz'in kullandığı mecazi ifadeyle söylersek, bir mümkün dünyadaki tüm tözler, karşılıklı olarak birbirine 'ayna tutarlar' yahut birbirini 'yansıtırlar'. Peki bir mümkün tözün hangi mümkün dünyada varolabileceğini nasıl bilebiliriz? Leibniz bu soruya her mümkün tözün bir bireysel kavramı olduğunu ve bu kavram vasıtasıyla onun hangi mümkün tözlerle beraber varolup olamayacağını bildiğimizi söyleyerek yanıt verir. Her mümkün tözün yalnızca bir tane mümkün gelişme tarihi yani kavramı olduğu göz önüne alınırsa, sadece gelişme tarihleri mantıksal olarak uyuşan tözlerin beraber varolabileceği de görülmüş olur. Ancak her tözün bireysel kavramının tarihini yahut içeriğini tam olarak ancak Tanrı bilir.

Leibniz, mümkün dünyalar arasındaki karşılaştırmada temel alınan nesnel ölçütlerin, bu dünyalarda bulunan yasaların niceliği ve tözlerin çeşitliliği olduğunu söyler. Bu ölçütler, Leibniz'in bir başka ontolojik ilkesini akla getirmektedir. Bu ilke de *Yeter Sebep İlkesi*'dir (*Principle of Sufficient Reason*). Yeter Sebep İlkesi, herşeyin bir sebebi olduğu ve birşeyin niye başka türlü değil de olduğu gibi olduğu fikrine dayanır. Bu ilkeye Tanrı'nın iradesi de tabidir, zira Leibniz'e göre "her irade aktı bir sebebe dayanır ve bu sebep de doğal olarak irade aktını önceler".[11] Dolayısıyla, bu nesnel ölçütler ve Yeter Sebep İlkesi göz önüne alındığında en iyi mümkün dünyanın yani varolan dünyanın en yalın yasalara sahip ve bu yasaların yönettiği içerik açısından en çok çeşitliliğin ahenkli bütünlüğü olarak bulunduğu bir dünyadır: "Tanrı, en mükemmel dünyayı yaratmıştır ki, bu ise hipotezleri yani yasaları itibariyle en yalın ama fenomenleri itibariyle en zengin dünyadır".[12] Görüldüğü gibi Leibniz, mükemmelliği, yalın yasaların egemenliğindeki bir ahenklilikle ve ahenkliliği de 'çeşitlilikteki birlikle' yahut 'çokluktaki düzenle' özdeşleştirmektedir. Başka bir ifadeyle söylersek, Leibniz'e göre Tanrı, bu en mükemmel mümkün dünyayı, ondaki eşyayı en yalın ve en ahenkli bir şekilde birleştirmek suretiyle yaratmıştır. Yani Tanrı, azami sayıdaki fenomeni asgari ilkelerle yaratmıştır, zira biraz önce de belirttiğimiz gibi en ahenkli düzen, azami sayıdaki fenomenin en yalın yasalarla buluşmasından ibarettir.

Leibniz'e göre her mümkün dünyanın gelişim tarihi, tüm detaylarına kadar belirlenmiştir, zira bu dünyaları oluşturan tözlerin bireysel kavramları tam olarak bellidir. Başka bir deyimle, Tanrı dünyayı yarattıktan sonra artık onun gelişme sürecine mudahalede bulunmaz. Ancak bu demek değildir ki, dünyada bulunan farklı türdeki varlıklar (örneğin maddi ve zihinsel olaylar ya da varlıklar), Tanrı müdahale etmediği için karşılıklı bir nedensel ilişki çerçevesinde varolurlar. Tam tersine, Leibniz, Descartes'ın maddi varlıklar ile zihinsel varlıklar arasında varolduğunu söylediği nedensel ilişkiyi reddeder. Leibniz'e göre dünyayı meydana getiren genelde maddi ve ruhsal olaylar ve özelde de bedensel ve zihinsel olaylar arasında herhangi bir nedensel ilişki sözkonusu değildir. Gerçi Leibniz bazan dün-

yanın daimi 'yaratılışından' bahseder ama bunu Tanrı'nın sürekli olarak dünyaya yeni tözler eklemesi anlamında anlamamak gerekir, bilakis bu ifadeyle Leibniz, Tanrı'nın yaratılmış olan dünyayı önceden belli olan bir programa (*pre-established harmony*) göre 'ayakta tutması' (*sustain*) olarak yorumlamak gerekir. Yani her ne kadar Tanrı dünyayı yarattıktan sonra onun içeriğine müdahalede bulunmuyorsa da dünyanın varoluşu Tanrı ile kaimdir.

SONUÇ YERİNE

Descartes, Spinoza ve Leibniz'in töz tanımları birbirine benzese de aralarında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin Descartes'ta yaratılmış tözler olan madde ve ruh evrendeki varlıkların temelini teşkil ederken Spinoza'da tek töz olan Tanrı, dünyada varolan herşeyin yakın ve içkin (*imminent*) ilkesidir. Leibniz'de ise monadlar, evrende varolan herşeyin asli ve en temelde yer alan unsurları olup evrendeki değişimin ve hareketin kaynağıdırlar. Descartes, Spinoza ve Leibniz'in töz tanımlarının, Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki töz tanımından çokça etkilendiği görülmektedir. Aristoteles, tözü, başka hiçbir şeye 'atfedilemeyen' ve hiçbir şeyde 'mevcut olmayan' yani kendi başına varolabilen bir şey olarak tanımlarken, rasyonalist filozofların hepsi de tözün kendi başına varolabilen bir şey ve sıfatlar ile modların da varolmak için töze ihtiyaç duyduklarını öne sürerler. Descartes ve Spinoza, töz ile onun esasını yahut özünü oluşturan nitelikler arasında gerçek bir ayırım yapılamayacağı konusunda da hemfikirdirler; onlara göre töz ile onun özünü oluşturan nitelikler arasında ancak modal yani kavramsal bir ayırım yapılabilir. Hatırlanacağı gibi, Descartes'ta yaratılmış tözlerin özünü yer kaplama ve düşünce teşkil ederken Spinoza'da tek töz olan Tanrı'nın sonsuz sayıda niteliksel özü olduğu halde biz bunlardan sadece iki tanesini yani düşünce ile yer kaplamayı biliriz.

Öte yandan, Descartes, Spinoza ve Leibniz'in töz anlayışınlarındaki bir başka farklılık da kabul ettikleri töz sayılarında kendisini gösterir. Spinoza'da töz bir tane ve bu da Tanrı yahut Doğa ile özdeşleştirilmişken, Descartes'ta iki tane yaratılmış (ruh ve madde) bir tane de yaratılmamış töz (Tanrı) vardır; Leibniz'e göre ise evrende sonsuz sayıda töz (monad) bulunmaktadır. Teknik terimlerle söylersek, töz konusunda Spinoza monist, Descartes dualist ve Leibniz de pluralisttir. Descartes ile Spinoza'nın töz görüşleri arasındaki bir başka önemli fark da Descartes'ta yer kaplama ile düşünce iki farklı tözün özsel nitelikleri iken, Spinoza'da bu özsel nitelikler, tek bir tözün yani Tanrı'nın nitelikleridir. Leibniz ise düşünceyi tözlere yani monadlara atfederken yer kaplamayı yani uzamı tözün özsel nitelikleri arasında saymaz. Leibniz'e göre tözler, yalın ve bölünmez olduklarından onlara biçim ve şekil atfedilemez. Descartes ile Leibniz'in töz konusunda ayrıldıkları bir başka nokta da tözün asli (özsel) ve arızi nitelikleridir. Descartes, tözün asli ve arızi niteliklerini birbirinden ayırırken Leibniz'e göre tözün bütün nitelikleri aslidir.

Rasyonalistlerin töz kavramına iki açıdan yaklaştıkları görülmektedir: epistemolojik ve ontolojik açılardan. Epistemolojik açıdan bakıldığında rasyonalistlere göre töz kavramı, özellikle deneyimin birliği konusunda son derece önemli işlevler üstlenen bir kavramdır. Ontolojik açıdan ise töz kavramının öncelikle gerçek dünyada karşılığı olup olmadığı sorusuna yanıt verilmesi gerekir. Rasyonalistlere göre töz kavramının gerçek dünyada bir karşılığı vardır, yani töz kavramı salt epistemolojik yahut hatta psikolojik işlevler gören içi boş anlamsız bir kavram değildir.

Bunun için rasyonalistlerin başvurduğu en önemli argüman da substans olarak töz argümanıdır. Onlara göre nesnelerin niteliklerine birliğini ve bütünlüğünü veren yani onların temelinde yer alan bir destek yahut substansın olması gerekir, çünkü niteliklerin kendi başlarına varolamayacağı aşikardır. Örneğin kırmızı olma niteliğinin kendi başına varolması mümkün değildir, o ancak bir nesnede ve dolayısıyla tözde varolabilir. Rasyonalistlere göre, tözü reddeden empiristler, bir nesneyi oluşturan nitelikler arasındaki birlik ve bütünlüğü açıklamakta zorlandıkları gibi kişisel özdeşlik ve deneyim birliği gibi meseleleri de izah etmekte güçlük çekmişlerdir.

Gerçekten de bir niteliğin kendi başına nasıl varolduğu sorusunun yanında, bu niteliğin diğer niteliklerle birleşip bütünleşerek bir nesneyi nasıl oluşturduğu sorusu, empiristleri en çok düşündürten soruların başında gelmiştir. Örneğin Hume, maddi tözü reddettiği için fiziksel nesnelerin varlığını ve tinsel töz kavramını reddettiği için de kişisel özdeşlik ve deneyimin birliği gibi son derece önemli konuları açıklamakta zorlanmış ve nihayette şüpheciliğe kaymıştır. Sonuç olarak denilebilir ki, töz kavramının anlamı çok fazla açık ve seçik olan bir kavram olmazsa da yerine getirdiği işlevler son derece önemlidir. Töz kavramı reddedildiğinde daha önce bu kavramın açıkladığı birçok konunun felsefi izahının zorlaştığı görülmektedir. Bu nedenledir ki, Locke ve Berkeley gibi empiristler, kendi empirist felsefeleriyle uyuşmamasına karşın töz kavramını kabul etmişlerdir. Örneğin, Berkeley maddi tözü çelişik bir kavram olarak tanımlayıp reddetmesine karşın tinsel tözün varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Töz konusunda en tutarlı davranan empirist Hume'dur, ama onun da salt bu kavramı reddettiği birçok sorunla karşılaştığını biraz önce belirtmiştik. Dolayısıyla, sonuç olarak denilebilir ki, belki töz kavramının anlamı pek de açık değildir, ama açıkladığı konular göz önüne alındığında, bu kavramın hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan birçok önemli işlevi yerine getirdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Descartes, R., *Philosophical Writings of Descartes*, tr. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Vol. II, (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını, 1991).

Leibniz, W., *Philosophical Essays*, İng. çev. R. Ariew and D. Garber (Indianapolis: Hackett Publishing Co.,).

———— *Philosophical Papers and Letters*, L. E. Loemker (ed.), 2. baskı, (Dordrecht: Reidel Pub., 1969)

Russell, B., *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945).

Spinoza, B., *A Spinoza Reader*, ed. E. Curley (Princeton: Princeton University Press, 1994).

DİPNOTLAR

1. Descartes, *Philosophical Writings of Descartes* (bundan sonra kısaca *PWD*), I, s. 195.

2. *PWD*, I, s. 195.

3. *PWD*, II, s. 19.

4. *PWD*, I, s. 210.
5. *PWD*, I, s. 215.
6. Russell, *A History of Western Philosophy*, s. 567.
7. Spinoza, *A Spinoza Reader*, s. 85.
8. Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 213.
9. Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 207.
10. Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 213.
11. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, s. 304.
12. Leibniz, *Philosophical Essays*, s. 39.

J.Bottéro, M-A.Ouanin, J. Moingt, İnancın En Güzel Tarihi, (Çev.İsmet Birkan), İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2003

Gerçekte bu kitap iki fransız; Helene Monsacre, Jean-Louis Schelegel tarafından hazırlanmış "bir nehir söyleşi" kitabı. Söyleşiyi yapanların amacı avrupa kültür kaynaklarının kökenine "inanç" bağlamında geri gitmek. Bu açıdan bakıldığında kitapta üç başlıkta toplanacak şekilde söyleşiler gerçekleştirilmiş. Birinci söyleşide tek Tanrılı dinlerin doğum yeri sayılan, bir anlamıyla da tarihin başlangıcı olarak görülen Asur ve Mezopotamya uygarlıkları ile mitolojik olandan dinsel söyleme dönüşün ilişkisini açıklamak amaçlanmış. İkincisinde Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Mısır'dan Avrupa'ya yaptığı yolculuğu tarihsel bir çerçevede anlaşılır bir nitelikte sunmak; üçüncüsünde ise genel okur için dinler tarihine bir giriş imkanı sağlamak; hepsinden öte inancın tarihsel gelişiminin "güzel" bir anlatısını yapmak amaçlanmış.Bunun içinde alanında uzman üç kişi ile söyleşi yapılmış, J.Bottéro Asurbilimci, Mezopotamya dil ve uygarlıkları uzmanı, M-A.Ouanin, haham ve üniversite öğretim üyesi, J.Moingt teolog ve yazar. Burada hemen bir saptama yapalım, çünkü dördüncü büyük kutsal kitaptan bu kitapta söz açılmıyor, bu tutum avrupa kültürünün temelinde İslâmın yer almadığının düşünülmüş olmasından kaynaklanıyor olabilir! (Çalışmada bu inancımızı yalanlayacak herhangi bir ifadeye yer verilmiyor.)

Bottéro'ya göre Musa peygamberin hayatını bilmek aslında ona atfedilecek olan en önemli niteliğin keşfini sağlamaktadır. Ondan önce elbette insanların Tanrı inançları vardı. Bu yüzden Musa'nın "Yahve"si bu inançlarla ilişki içinde ancak "kendini" geliştirebilirdi. Musa insanların din değiştirmelerinin zorluklarını bildiğinden soydaşlarına, tapındıkları Tanrılardan birinin yeni adı olarak Yahve'yi tanıttı. Yahve'nin anlamı "orada hazır ve nazırdır". İşte bu anlamın bütün heyulası "gizem"indedir. Bottéro'ya göre Asur ve özellikle Mezopotamya uygarlıklarının bazı dinsel inançları ile Eski Ahit'in söyleminde ortaya çıkan Tanrısal inancın benzer nitelikler taşıması Musa'nın müjdesinin farklılığını görmeye engel olmamalıdır. Ayrıca antik Yunan'ın mitik ve dinsel inançları da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü buradaki temel farkı Bottéro şöyle özetliyor; "... bir dinin tapınma nesnesi ve merkezi olan Tanrı ile, bir filozofun dünyayı düşünmek ve açıklamak çabaları çerçevesinde zihninde doğan bir Tanrı fikri veya kavramını karıştırmamak gerekir."(s.22) Bottéro, Musa'nın peygamberliğini onu yeryüzündeki tüm söylemlerin dışına hatta bu söylemlerin aşmacasına yerleştirerek, tam anlamıyla inanç temelli yeni bir durumu açığa vurduğu için bir öncülük(yol göstericilik, devrimcilik) olarak değerlendiriyor.

Bottéro, ropörtörlerin soruları eşliğinde Musa'nın İbrani kavmini Mısır'dan çıkarışını(Huruç), Filistin'e varışlarını anlatırken bir şeye tekrar değiniyor, gerçekte bu değini tüm dinlerin ve onların arabulucularının karakteristik niteliği; "İşte Musa'nın efsanevi dosyası: Büyük bir mizansen, gürültü ve dumanlar v.b..."dir (s.28). Bottéro'ya göre Musa elbette bir efsanevi bir kişiliktir ama onun önemi bütün ritleri yasaklayıp, etik ve toplumsal yasaya uygun davranışı vaaz ederek insanlara doğru davranmaları için öncülük etmesinden kaynaklanır. Bu esnada İsrail kavmiyle yapılan Bağlaşım'la Tanrı tarihsel bir nitelik kazanır, bu tür bir Tanrı niteliği iki şekilde kolayca görülebilir. Birincisi Eski Ahit'in yazımının yüzyıllarca bir sürede tamamlanması, ikincisi Eski Ahit'teki antropomorfik (insanbiçimci)

öğelerdir; ancak, yine de bilmek gerekir ki bu Tanrıyı antropomorfik bir özdeşliğe indirgemek değildir, onu anlaşılır ve açıklanabilir kılmak için metaforik (mecazi) bir yaklaşımdır.

Bottéro, Musa'nın bu öncül çabalarının pekişmesinde ve gelişmesinde yatan şeyi insanların yaşamlarındaki düşkünlükler(!), felaketler(!) olduğunu söylüyor. Çünkü Musa bu durumda iyi bir vaiz olarak Yahve'ye uymamanın nelere mal olacağını anlatmanın en uygun fırsatını yakalıyor. Tabii ki Yahudiliğin tek peygamberi Musa değildir ve Yahudilik için tarihsel birtakım önemli gelişmeler de bu peygamberler zamanında olmuştur. Bottéro'ya göre Yahudiliğin doğuşu, onun gönül Tanrısı inancını ve sevgi dini olarak kurulmasını bu süreç inşa etmiştir.

Bottéro doğal olarak dinin ve Musa'nın tekTanrıcı inancı inşa edişinin altında siyasal "iktidar" arayışı olabileceğini iddia edecekler olabilir demektedir. Ancak burada Bottéro, bu iddia sahiplerini dini anlamamış, içeriğini kavramamış olmakla itham etmeyi seçmektedir! Bottéro gerçekten haklı mı bütün serimlemesinin naif bir tarih okumasının, olay diziminin ötesine geçebiliyor mu tartışmalıdır? Elbette din yalnızca inanç konusu yapılamayacak kadar psiko-sosyal bir olgudur. Tarih modern olanaklarla ve yeni bilgi kaynakları ile yeniden araştırıldığında Bottéro-'nun anlatımının içindeki heyecanın sürükleyiciliğinin karanlık sayfaları aydınlanacaktır.

Ouanin, Bottéro'nun ropörtörlerle kaldığı yerden Yahudiliği ve Tevrat'ı anlatmaya başlıyor. Musa'nın Tevrat'ın yazıcısı olarak onu nasıl yazdığını, Tevrat'ın Talmud ile olan ilişkisini ve doğal olarak Eski Ahit'in tarihsel gelişimini, Tevrat'ı okumanın ancak onu yaşamakla olabileceğini, Tevrat'ın harflerinin sayılmasını ve bu harflerin değiştirilemeyeceği gibi. konuları anlatıyor.

Ancak burada ilgi çekici olan Ouanin'in bazı iddialarıdır: Bunlardan biri, *deneyimin* sadece *gerçek olayın öyküsü*'nü bilen bir bellekte değil, tam aksine *olayın gerçek öyküsü*'nü yaşayabilecek olanda gerçekleşeceğidir. İkincisi, İslâmın tasavvuf inancındaki gibi, herkesin peygambervari bir "tözsel"liği barındırdığı, bunun ortaya çıkarılmasının da "ötelerin sesini dinleyebilme yeteneğiyle" mümkün olduğunu belirlemesidir.

Bu her iki iddia dinin özsel olarak metafizik ve mitik bir spekülasyondan çok da ayrışmadığı (hatta Bottéro'nun iddiası ile de çelişiklik gösterdiğini) görmemize neden olur. Öncelikle soru şudur; "evrenin sessizliğinde" işitilecek bir ses var mıdır? Eğer böyle bir ses varsa insanların büyük çoğunluğunun hâlâ ciddi anlamda bu sesi duyamamış olması neye dalalet etmektedir? Tanrı sessizlikte daha ne kadar "kendi kendine söz söyleyecektir"? Ayrıca "ayan olan" Tanrı neden bu sessizlik içindedir? Burada bir mantıksal bir problem yok mu? Ropörtörler tabii bu tarz sorular yerine dinin gizemleştirici etkisiyle onun tarihsel gelişim hikâyelerine Ouanin'in önderliğinde çoktan boyun eğmiş görünüyorlar.

Ouanin hermenötik okumanın kökenine işaret eden çok özel bazı metafor katmanlarına işaret ediyor. Musa ve Sina Dağı'nda iletişimin ve "seslerin görünmesi"nin nasıl başladığına, Eski Ahit'in kahkahayla okunmasının nedenine, Kitabı Mukaddes'in metninin, sözcüklerinin Talmud'da nasıl "kırıldığı ve kırılacağına", yine metni okşamanın ve Tanrı'nın erotik niteliğinin ne demek olduğuna Ouanin açıklık getiriyor. Kabala'nın ve bu yöntemle (yani bir tür rakamlar ve harfler arasında bağıntıyla) hesaplanan sözcüklerin anlamlarının içeriğinin anlaşılırlığı üzerinden Tanrı inancının nasıl şekillendiğini, hakikatin ve Tanrı'nın çoğullaşmasını, herkesin

kendi Tanrı'sına yorumla ulaşacağını, insanın da bu anlamıyla oluşa tabii olmakla özgür kılındığını anlatıyor.

Ouanin, Talmud hakkında konuşurken onun bütün entelektüel tartışmaların dışında bir konuma oturtuyor, çünkü Talmud'u kavram-karşıtı olarak değerlendiriyor ve onu şöyle tanımlıyor: "... yeni yorumlar tasarlamak ve beklenmedik yollar açmak üzere, hayalgücüne büyük yer bırakır. Özgürlüğü hayal etmek için hayal etme özgürlüğüdür bu!"(s.77) Aslında bu tanım biraz da Yahudiliği anlamanın yolunu açıyor, çünkü Yahudilikteki sürgün olma ve bu sürgün edilmenin beraberinde Yahudi inancının başka kılıklar altında gizlenmesi, okumanın ibadete, iyiliğin "iyi"ye ve ahlakın imana önceliği gibi konuların neden farklı çözümlemelerinin olduğunu açıklıyor. Ouanin söyleşisini Hans Jonas'a bir gönderme yaparak sonlandırıyor: "Oluş halindeki dünyaya kendini tamamen kendini verdikten sonra, artık Tanrı'nın verecek bir şeyi kalmadı. Şimdi sıra insanın ona bir şeyler vermesinde."(s.95)

Genel olarak Ouanin'in Yahudilikle ile ilgili özellikle metin yorumlaması ve Tanrı'ya bağlanma üzerine söyledikleri bazı özel anektodlar içerse de genel olarak dinsel inanışın dogmatizmine işaret ediyor! Bu tarz bir dogmatizm insanları özgürleştirdiği sanılsa da yine de inananları mutlak bir Tanrı'nın belirleyiciliğinden kurtaramıyor hatta mutlak belirleyenin hakikati muğlaklaştıkça dinden kopuş oluyor. Bu da inananların Tanrı'sını sonsuz hoşgörüye, sınırlı etkinliğe ve insanları da sorumluluğa zorunlu olarak yaklaştırıyor. Ouanin bir hikâye aktarıyor özgürlüğü anlatmak için ve bu hikâyenin sonunu şöyle bitiyor: "-O gökte değildir! Bununla ne demek istiyordu? Rabbi Yirmiya şöyle açıklıyor: Tevrat bize Sina dağında verildi, gökten gelen bir sese itibar etmek zorunda değiliz! Talmud akademisinin bu fırtınalı oturumundan sonra, Rabbi Nathan Elias Peygamber'e rastladı ve bu tartışmalar olurken Tanrı'nın ne yaptığını sordu. Yanıt: -Tanrı gülümsüyor ve şöyle diyordu: 'Çocuklarım beni yendiler ve sonsuz kıldılar!..'"(s.71) Ouanin'e sorulabilir dinsel özgürlüğün hayalgücü bu kadar mıdır?

Moingt, Ouanin'in sözlerini sanki Hıristiyanlık bağlamında sürdürüyor gibi. Moingt, İsa'nın ve ilk Hıristiyanların Yahudilikle olan bağı, Aziz Paulus'un evrensel söylemle dini paganlara bile açması, İsa'nın Tanrı'nın oğlu, Meryem'in Tanrı'nın annesi oluşu, İsa'nın dirilişi, Hıristiyanlığın emirlerinin ahlaki ve toplumsal içeriği, misyonerlik dini olarak Hıristiyanlığın değerlendirilmesi, dirilişin anlamı, kutsal ruhun bireylerdeki tezahürü, teslis inancının içeriği, Tanrı'nın etkinliği, kesin bir hakikatin olmayışı, Hıristiyanlığın özgürlük ve hoşgörü anlayışı gibi konulara değiniyor. Ancak onun söyleşisi de genel olarak Hıristiyanlıkla Yahudilik arasındaki bağıntıyı gözler önüne sererek, her iki dinin de tarihsel dinler olmasıyla İslâmdan ayrıştığı, zamanla yorum aracılığıyla yeni birer iman yolu edinebildikleri, bu anlamıyla Hıristiyanlıkta özgür bir seçimin ve hoşgörünün hep varolduğu v.s. göndermelerini taşıyor.

Moight'in "Antigone Sorunu"na yaklaşımı dikkat çekici, çünkü Antigone "kutsal antik Yunan yasaları"nı çiğneyerek, kişi oluşuna sahip çıkmıştı. Bir başka anlamıyla siyasal iktidara karşı kendi haklarını savunuyordu, Moight'e göre her ne kadar Hıristiyanlar siyasal iktidara sonradan bağımlı hale gelseler de başlangıçta Antigone gibi siyasal iktidarı kendi ölümleri pahasına karşılarına alabiliyorlardı. Gerçekten Yeni Ahit ve İsa'nın sözleri dikkatle okunduğunda böyle bir başkaldırı vardır. Ancak bu yine de Hıristiyanlığın tam anlamıyla siyasal iktidarı karşısına almayı her şeye rağmen gözönünde

bulundurduğu anlamına gelmez. Nitekim bu yüzden Vatikan ve Hıristiyan-Germen imparatorluğu bu söyleme tam zıt bir siyasal iktidar anlayışı benimsemiştir!

Moight'e göre Tanrı "işe yarayan" bir şey değildir. O tam anlamıyla çıkarsız ve kendini dayatmayan, mükemmel bir varlıktır. Onu ancak içimizde hissetmeye başladığımızda, yani varoluşun nedensizliğini hissettiğimizde tüm deneyimler bize açılmaya başlar. Başkalarına kulluktan kurtulma, direniş gücü Tabii Hıristiyanlar ve Moight'in kendisi açısından bu tarz bir inanış ile deneyime ulaşmak olanaklı görülebilir, bu da bir şekilde Tanrı'nın "bir işe yaradığını" gösterebilir. Ancak yine de bilinmelidir ki tarihsel Tanrı engin hoşgörüsüyle hem kendine hem de zayıflara cefadan başka bir hikâye armağan edememektedir!

Genel olarak Bottéro, Ouanin, Moingt avrupa kültürünü koşullayan inancın tarihini iyi yanlarıyla anlatmaya çalışıyorlar. Genel olarak inancın tanıtımı açısından başarılı bir nehir söyleşi kitabı; "İnancın En Güzel Tarihi". Genç kuşaklara belki de avrupadaki kültürel bunalımın aslında "köksüzleşme" olduğunu anlatmaya ve onlara yeniden dinin bu bunalımları aşmak için akla rağmen kurtarıcılık misyonuna aday olduğunu duyurmaya çalışıyor. Ama yine de gerçekte (böyle bir çaba varsa) bu çaba ancak dinin tek taraflı anlatımının aşılması ile olanaklı olacaktır. O zaman dahi din kefaretini ödemediğinden meşru bir "yeni başlangıça" ve "bağlaşıma" hazır olamadığı görülecektir. Genç kuşaklar ve bu kitabın muhatapları bilmelidir ki insanın dünyada anlam arama ve dünyaya anlam verme isteği masum değildir, yaşam raslantıların meşru görüldüğü romantizmlerle ve öznenin parçalandığı gerçekçilik arasında uylaşımı ancak artık kabul edebilir; tercihin tekilliği onun kaybedilmesi olacaktır. Din kendine çağrı yaparken kendini kaybediyor. Çağrı sonsuzun sessizliğinde uzaklaşıyor.

Bora Erdağı

Michael Löwy, Dünyayı Değiştirmek Üzerine, Çev.Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yay.,1999

Şüphesiz yirminci yüzyılda toplumsal yansımaları da belirgin bir şekilde tespit edilebilen en etkili felsefelerden biridir Marksizm. Karl Marx ve Friedrich Engels ondokuzuncu yüzyıldaki yaşam deneyimleri boyunca insanlık tarihinin miras ve birikimlerini eleştirel olarak değerlendirmişlerdir. Onlar bu çabalarının sonucunda ulaştıkları her veriyi köktenci tarzda insanlık onuruna uygun olarak yorumlamakla kalmamışlar, geleceğin de insanlık için yaşanabilir tarzda sürdürülebilir olması için mücadele etmişlerdir. Böyle olunca da onların entelektüel çabaları teorik ve pratik bir kaynaşma yaratmış, ardılları da onların çabalarını bu yönelimle daha derinlikli bir yapıya büründürerek geliştirmeye çalışmışlardır. Herkes tarafından kabul göreceği üzere Marx'ın ve Engels'in ortaya koyduğu düşünsel çabanın bir çok eksikli ve problemli yanı vardır, tüm entelektüel çabalarda olduğu gibi. Onların ardılları Marksist düşünüş ve yöntemin olanakları ile kendi olanaklarını bir araya getirerek Marksizm'i yeniden farklı tarzlarda üretmeye çalışırlarken işte bu verili durumları da değerlendirmişlerdir. Elbette ardılların bu çabaları da eleştirel bir tarzda yeniden üretildikçe Marksizm'in yarattığı tarihsel metaforlar ve tespitler bugünün gerçekliğini kavramak için halen geçerli uğrak konumunu koruyacak-

tır. Micheal Löwy kitabında Marksizm'in dünyayı değiştirme iddiasının günümüze değin Latin Amerika'dan Çin'e kadar nasıl yansımaları olduğunu Marx'ın ardılları ile bağlantılı olarak anlatıyor. Bir bakıma onun da kitabının alt başlığında belirttiği gibi bu denemeleri "siyaset felsefesi denemeleri" olarak okumak mümkün.

Löwy Marksizm'in romantik, ütopik ve dinsel yorumlarla ilişkisi üzerine günümüzde en çok duran yazarlardan birisidir. Onun yaptığı çalışmaları göz önünde bulundurunca bu kitabındaki makalelerin bir çoğu diğer çalışmalarının özetiymiş gibi algılanabilir. Ancak, sadece şunu söyleyebiliriz bu kitabın çoğu makalesi değişik gerekçelerle farklı tarihlerde birbirinden farklı dergilerde yayımlanmışta olsa bir bütünlük arz eder. Löwy bu kitabının amacını komünizmin yok olduğunu iddia edenlere bir cevap şeklinde belirliyor. "Komünizm daha doğmadı ki ölsün" diyor ve bunu iddia ederken "reel sosyalist deneyimi" insanlık tarihinin önemli deneyimlerinden biri olarak kabul edip, tüm deneyimin miras ve birikimini eleştirel olarak değerlendiriyor. "Marksizm, kurulu düzenin 'modernist' mazeretlerini, kapitalist piyasayı ya da bürokratik despotizmi meşrulaştıran 'gerçekçi' söylemleri reddederek, Umut İlkesi'ni(Bloch), özgürleşmiş bir toplumun somut ütopyasını temsil eder(s.13)." İşte bu yüzden Löwy'nin kitabı sadece siyasete değil, estetiğe, etiğe, temel teoriye ve metodolojiye ilişkin tartışmaları da içeriyor.

Löwy, Latin Amerika devrimlerine ve onların dinsel bağlarına, Ernst Bloch, Georg Lukacs, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Herbert Marcuse, Walter Benjamin gibi yazarlardan Rosa Luxenburg, V.İlyiç Lenin, Josef Stalin, Leon Trotsky... gibi politikacılara romantizm, ütopya, kurtuluş teolojileri, devrim ve başka açılardan çeşitli yaklaşımlar gerçekleştirmiş. Löwy'e göre bu yazarlar ve politikacılar farklı bağlamlarda kimi değerli bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

Her zaman (ama çoğunlukla 1990'lardan bu yana) Marksizm ve Marksist uygulamalar üzerine yürütülen çalışmalarda romantizm, ütopya, tarihsel determinizm, teleoloji ve kurtuluş teolojisi kavramları Marksizm'le ilişkili olarak değerlendirmek çözümsüz problemlere doğru çalışanları sürüklemiştir. Löwy bunun böyle olmasının nedenlerini araştırmacıların tüm toplumsal ve tarihsel mirasları, onların kökeninde yatan kaynaklarla ilişkilendirmeden ele almasında olduğunu, ayrıca çoğunlukla madalyonun ya da gerçekliğin tek taraflı değerlendirilmesinin yarattığı dar görüşlü bakıştan kaynaklandığını gösteriyor. Örneğin romantizm konusundaki gerek Marksist gerekse Marksist olmayan yazarlar arasındaki çatışkılı tespitleri şu değerlendirme ile çözümlemeye çalışıyor. i) "Erken bir toplumsal durumu yeniden kurmaya çalışan '*geçmişe yönelik*' ya da '*geriye doğru giden*' romantizm.(...) ii) Öncekinin aksine muhafazakâr romantizm her şeyi, olduğu gibi; Fransız Devrimi tarafından dokunulmamış haliyle (on sekizinci yüzyılın sonunda İngiltere ve Almanya) *muhafaza etmek* ister.(...) iii) Kapitalizm öncesi toplumlara dönüşü imkansız gören '*büyüden kurtulmuş' romantizm.*(...) iv) Hem geçmişin cemaatlerine dönüş hayalini hem de bugünün kapitalizmiyle uzlaşmayı reddeden, çözümü gelecekte arayan *devrimci romantizm*(s.19-20)." anlaşılacağı üzere Novalis birincinin, Burke ikincinin, Tönnies ve Weber üçüncünün, Fourier, Bloch... dördüncü tipolojideki romantizmin temsilcileridir.

Löwy, özellikle dikkat edilecek olursa Marksizm'e getirilen eleştirilerin Stalin ve Mao gibi otoriter politika-

cıların uygulamaları ile bürokratik zümrenin kendini öne çıkarması noktasında düğümlendiğini ancak burada ortaya çıkanın sosyalizmin eleştirel devrimci içeriğini de boşalttığını saptayarak Marx'ın siyasal düşüncesinin "antiotoriter bir devrim perspektifi" taşımasına dikkat çekiyor. Bunu tespit etmek için Marx'ın aydınlanma felsefesine ve Fransız devrimlerine yaptığı göndermelere bakmak yeterli olacaktır.

Löwy'e göre Latin Amerika'daki kiliselerin Vatikan'ın her türlü karşı çıkışlarına rağmen yoksullukla mücadelede Marksist söylemi kullanmaya devam etmesinin Marksizm ve din arasında ilişkiyi incelemek açısından kayda değer olduğunu tespit ediyor. Ona göre bu ilişkinin bağları kurtuluş teolojileri açısından değerlendirilebilir. Sanıldığının aksine "din, halkın afyonudur." sözü dini bir afyon olmanın ötesinde çıkış yolu bulamayan insanın acılarını dindirdiği(dindirdiği sanıp gerçekliğin dışına kendini çıkardığı) bir sığınaktır. Böyle olmakla esriklik dinin insana sunduğu durumun betimidir. Başka bir şey değil. Ayrıca Engels Marx'tan daha fazla dinsel fenomenlerle ilgilenmiş, dini zamandışı bir öz olarak görmek yerine kültürel bir form olarak belirliyor. Hatta ilkel Hıristiyanlıkla sosyalizm arasında bağlar kuruyor. Engels dinin protest potansiyeline göndermelerde bulunuyor. Marx'ın ardıllarından özellikle Bloch ve Goldmann hem ütopya hem de din tartışmasına katılıyorlar. Löwy yine de belirtmeden geçmiyor: "Marx ve Engels dinin yıkıcı rolünün, modern sınıf mücadelesi çağında artık anlam taşımayan, geçmişe ait bir şey olduğunu düşünüyorlardı(s.52)."

Löwy, Weber'in "Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Etiği" adlı çalışmasındaki dini motiflerin erken dönem Amerikan kapitalizminin oluşmasındaki etkilerinin varlığını inkâr etmemekle birlikte bu tespitin sosyo-ekonomik süreçleri açıklamak için yetersiz olduğunu, Marx'ın da sanıldığının aksine bu tarz motiflere göndermeler yaptığını bildiriyor.

Löwy ulusal sorun ve kapitalist süreçlere ilişkin Marx ve ardıllarının görüşlerini inceledikten sonra, Luxemburg-Kautsky, Lukacs-Gramsci arasındaki teorik benzerlik ve ayrılıkları değerlendiriyor, Fransız Devrimi karşısında Marx'ın tutumunu ve (bununla birlikte) Jakobenizmi reddeden bakışını çeşitli dolayımlarla açıklığa kavuşturmaya çalışıyor. "Marx, 1789-1794 devrimci geleneğinin sosyalist mücadele için bir değer taşıdığını inkar etmekte *haksızdı*.(...) Marx'ın *Onsekiz Brumaire*'de yazdığının aksine, 'geçmişin şiirselliği' olmadan geleceğin düşü de olamaz (s.168)." Löwy eleştirisini şöyle temellendiriyor. Fransız Devrimi'nin tarihsel özneyi daha önce yaşanan devrimlerden daha parlak bir şekilde ortaya çıkarır. Özellikle, Löwy'ye göre devrimin bazı unsurları ezilenlerin devrimci geleneğini güçlendirmiş, komünizmin, feminizmin doğmasını sağlamış, bütün bunlarda burjuvazinin devrime yüklediği anlamları daha da aşan ütopyacı bir uğrağa doğru tarihi sürüklemiştir. Rus Devrimi de diğer devrimlerde bu devrimin ruhundan etkilenmiştir diyen Löwy, Teodor Shanin'in "Ötekiliğin Kökleri: Yüzyılın başında Rusya" adlı kitabının bu anlamda önemli bir yapıt olduğunu belirliyor.

Löwy yirminci yüzyılın son yarısının ilk yıllarının o çalkantılı döneminin en çok okunan Marksist yazarı Marcuse ile çok erken yaşta, iki büyük savaşın çalkantılı dönemlerinde yazarlık yapmaya çalışan Benjamin'i romantik boyut açısından karşılaştırmayı deniyor. Yaşamsal ilgileri ve entelektüel eğilimleri birbirine ilginç şekilde benzeyen bu yazarların her ikisi de aynı kaynaklardan beslenmiş, önce sanata, sonra Bloch ve Lukacs etkisiyle Marksizme,

oradan Frankfurt Okulu'yla ilişki kurmuşlardır. Sosyal demokrasiyi eleştirmiş ve devrimci tutumlara sempati beslemiş, fakat zamanın komünist partilerine üye olmamışlardır. Löwy'e göre 1933'te bu iki yazarın tanışmış olma ihtimali var. Bilindiği üzere Frankfurt Okulu "ilerlemeci tarih anlayışını", "evrenselci aklı", "meta fetişizmini", "aydınlanmanın körlüğünü" ... daha çok tartışan bir ekolü temsil eder. Benjamin estetize edilen teknolojiyi faşizme ve savaşlara neden olmak nedeniyle eleştirmiş, bununla birlikte teknolojinin yararlı kullanımının da olası olduğunu göz ardı etmemiştir. Marcuse bu konuda Benjamin'e katılmakla kalmaz onun gibi reformizme ve aşamacılığa karşı devrimci patlamalardan söz eder ve tarihsel sürekliliğin bir infilakı olarak devrimi algılar. Burada ilginç olan Benjamin'in bir kez Marcuse'dan söz açması, Marcuse'da onun ölümünden ancak yirmi yıl gibi uzun bir süre sonra tarihsel eşleniğini inceleyen bir yazı yayımlamış olması.

Löwy, kitabının son üç bölümünü tamamen Benjamin'e ayırmış. Onun tarih hakkındaki görüşlerine, Adorno ile olan tartışmalarına, sanat eserinin aurasını yitirmesinin ve sanat eserinin yeniden üretim mekanizması ile derinliğinin kaybolmasına, din, ütopya ve modernite eleştirisinin seçmeci bir çabayla nasıl derlendiğine uzun uzun önemli açılımlar getirmiş: "'Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri lduğunu söyledi. Ama belki de onlar başka şeydir. Devrimler, bu trende seyahat eden insanlığın imdat frenini çekme eylemidir.' İlerlemenin mesiyanik/ devrimci kesintisi böylece Benjamin'in uğursuz fırtınanın insan soyuna saldırısından, yeni felaketlerin yakınlığından kaynaklanan tehditlere yanıtıdır.1940 yılında, Auschwitz ve Hiroşima'dan kısa süre önce yazılmıştı bunlar(s.227)."

Löwy'nin bu çalışmasına bir bütün olarak bakıldığında Marksizm'in yukarıda belirtilen sorunlarına bir giriş niteliğinde olduğunu görebiliriz. Ayrıca her makale Löwy'nin kaba dogmatizme kaçmadan ve tarihsel deneyimleri seçmeci bir tavırla ayıklayarak okuyucuyu rahatsız edecek bir duruş sergilemeden yazması dolayısıyla gayet anlaşılır. Marksizm'in tarihinde yolculuk yapmayanlara önyargılarını yıkmaları için bu çalışma önerilebilir. Yine Löwy bu çalışmasında dünyayı değiştirmek isteyenlere insanlık tarihine dönerek güç almaları ve kendilerini devrimci romantizm içinde yeniden yaratabilmelerinin olanaklarını sunuyor.

Bora Erdağı

Malvin Leiman Irkçılığın Politik İktisadı (The Political Economy of Racism) Pluto Press, USA, 1993.

Melvin L. Leiman'ın *Irkçılığın Politik İktisadı* (The Political Economy of Racism) adlı kitabını tarihsel bakış açısı içerisinde oluşturduğunu görüyoruz. Leiman, ırkçılık sorununu iktisadi açıdan kapitalizmle temellendirirken, politik açıdan ise aynı sorunun sınıf çatışmasıyla bağlantılı olduğuna vurgu yapar. Genel olarak Leiman çalışmasında sömürgecilikle birlikte oluşmaya başlayan ABD'deki ırkçılığı ele almıştır. Ama düşünür sorunun, özellikle günümüzde kapitalizmin gelişimiyle birlikte sınıf ilişkileri bağlamında uluslararası boyut kazandığına ve gelişmekte olan ülkelere de yayıldığına işaret etmektedir. Leiman'a göre üretim ilişkilerinin karmaşıklaşmasıyla ırkçılık sorunu diğer ayrımcı uygulamalarla (etnik ayrımcılık, cinsiyetçilik vb.) içice geçmiştir. Le-

iman diğer ayrımcı uygulamaları ve özellikle cinsiyetçiliği kapitalizmi temel alarak ortak bir paydaya oturturken, onun bu ayrımcı uygulamaları da yukarıda söz edilen nedenden dolayı çok fazla da ayrıştırmadığı görülmektedir.

Leiman yedi bölümlük *Irkçılığın Siyasal İktisadı* adlı kitabına sorunun tarihsel temellerini gösteren *Siyah Ayrımcılığının Tarihsel Geçmişi* adlı bölümle başlamıştır. Onun konuya yaklaşımı kitabın dördüncü bölümünde eleştirdiği ortodoks iktisatçıların görüşlerinden oldukça farklıdır. Kitabın giriş bölümündeki imzasız yazıda Leiman'ın kapitalizmin ırkçılık bağlamı dışında anlaşılabileceğini, ama bu durumun ırkçılığın kapitalizm-köle sisteminde yerleşik bir yapı kazanması olgusunu değiştirmediğini dile getirişi belirtilmiştir. Leiman'a göre kapitalist toplum düzeni sürdürüldükçe ırkçılık geçerliliğini farklı biçimlerde sürdürecektir. Bu bölüm düşünürün çalışmasını geliştirebilmek ve sorunu doğru bir biçimde ayrıştırabilmek üzere kullandığı bir gereç olarak önemli görünmektedir.

Leiman'a göre özellikle Amerika'da başlangıçta sınıf ilişkileri 'ırksal ilişkilere' göre daha belirleyicidir. Amerika'da daha çok da güney kesiminde geniş topraklar varken bu topraklarda çalışacak insan sayısı yetersizdi. Bu durum beyaz çalışanlar açısından yüksek ücret sağlamak için elverişliydi. Ancak köle emeğinin kullanılmasıyla toprak sahipleri için bu durum dengelenebilirdi. Leiman çalışmasında köleliğin oluşmasının arkasında yatan iktisadi nedenleri şöyle vermektedir: *"İçerde imalatın ve ihracatın gelişmesiyle ulus-devletin artan iktisadi ve siyasi gücü üzerindeki önemle Batı Avrupa'daki planlı-devletçi merkantilist yönetimler altında, yetke sahibi iktisadi alanda düşünen devlet adamları emek arzını sömürgelere göndermek yerine içerde kullanmayı tercih etti. İçerdeki emek kıtlığı ücretleri yukarı çekecekti ve dünya piyasasında ihraç mallarını daha az rekabet yaratır hale getirecekti, böylece doğan mali ve parasal sorunlar sömürgelerdeki alternatif emek arzı gereksinimini şiddetlendirecekti"*. Lieman 18.yy'da İngiltere tarafından köle ticaretine karşı çıkılırken, bu durumun ortadan kaldırılışının toprağa bağlı aristokrasinden kapitalist sınıfa geçişle birlikte gerçekleştiğini belirtir. Amerika'da ise resmi olarak köle ticareti 1808'de ortadan kalktı. Ama güneyin plantasyona dayalı iktisadında iç savaşa kadar köle emeğinin kullanıldığı görülmektedir.

Yine de Leiman, kuzeydeki siyahlar siyasal açıdan özgür gibi görünürken iktisadi açıdan onların iç savaş öncesinde çok daha yetersiz koşullar içinde bulunduğunu belirler. Çünkü 19.yy'ın başlarında kuzeyde imalat sanayine yönelik olan gelişim büyük bir göçmen akınını da beraberinde getirdiğinden burada iktisadi anlamda ayrımcılığın koşulları siyahlar için doğmaktadır. Leiman güneyde böyle bir durumun olmamasını oradaki köle sahibi olmayan beyazların politik zayıflığına bağlar. Bu dönemde kuzeyde toprağa dayalı düzen dağınık bir yapı gösterirken, güneyde belli ürünlerin üretimine dayanan (pirinç, tütün, şeker, kenevir, pamuk vb.) daha düzgün bir toprak düzeni vardır. Bir anlamda güney sanayi toplumunun oluşması için hammadde ve emek gücünü kendi bünyesinde taşıyordu. Kapitalizmin gelişimi için köleliğin taşıdığı önemi, Leiman Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* adlı çalışmasından aldığı şu alıntıyla gösterir: *"Doğrudan kölelik burjuva sanayisinin eksenidir... kölelik olmadan pamuğunuz olmaz; pamuksuz çağdaş sanayiniz olamaz. Sömürgelere değerini veren köleliktir. Dünya ticaretini yaratan sömürgelerdir ve geniş ölçekli sanayinin önkoşulu dünya ticaretidir. Bu yüzden kölelik en*

çok etkisi olan iktisadi kategoridir". Bu görüşle, Leiman sonrasında Wallerstein'ın görüşlerinden ve terminolojisinden de yararlanarak 'çevresel' konumdaki güneyin önceleri 'yarı çevresel', sonrasında 'mekrez' olacak olan kuzeye nasıl katılacağının ön koşullarını da çalışmasında gösterir. Leiman güneyde toprak aristokrasisinin sınıf ve 'ırk'la ilgili köleci sistemi geçerli kılmaya çalışan tutumuyla kendi sistemini de çözülmeye uğrattığını belirler.

Leiman savaş sonrasında güneyin köleciliğe dayalı sisteminin çökmesiyle ve kuzeydeki değişimle beraber sınıf ilişkisi ve ırkçılık bağlamında konuya açıklık getirir. İçsavaş sırasında siyah askerlerden yararlanan ve ayrıca güneyi işgücünden yoksun bırakan kuzeyin savaş sonrasında değişen durumunu Leiman şöyle belirler: "*Bir yandan Kuzeyli beyazlar Güney'in köleci davasını desteklemez, diğer yandan onların değerler hiyerarşisi herhangi bir düzeyde ırksal eşitlik inancı taşımaz. Irkçılık derinden beyaz işçilerin fiziklerine işlemiştir. Özgürleşen siyahlardan gelen iş rekabeti korkusu gerçektir ve bazı kuzey şehirlerinde işverenlerce grev kırıcısı olarak siyahların kullanımıyla durum daha kötü hale gelmiştir*". Temelde Leiman konuya sınıfsal açıdan bakan bir iktisatçı olarak beyaz işçilerin sınıfsal çıkarlarını değil, 'ırksal' çıkarlarını ön planda tutmasının üzerinde durur. Leiman'a göre sınıf bilincine ulaşamama sorunu kitabın pekçok yerinde görülebileceği gibi her iki kesimi de ilgilendirmektedir. Leiman iki kesim arasında birlik oluşturulamamasının özellikle iki nedene bağlı oluğunu belirtir. Bunlardan birincisi siyahların sendikalarının siyasi naifliği ve köleliğin ortadan kalkmasıyla o dönemde halkın özel gereksinimine beyaz emeğin duyarlı olmamasıydı. İkincisi ise her iki kesim arasındaki dayanışmayı engelleyen göçlerdi.

Leiman'a göre böylece 'ırklar' arası çatışma sınıf bilincinin oluşmasındaki engeli oluşturuyordu. Irkçılık sorununu politik bağlamda Leiman bu şekilde değerlendirirken, kapitalist sistemle bağını şöyle dile getirir: "*İlkin tam anlamıyla kızılderililerin, bağımsız küçük çiftliklerin kurulabilmesi için topraklarından sürülmesi gerekliydi. İkincisi daha ince anlamıyla ırkçılık, birileri büyük iktisadi kazançlara ulaşırken halkın bir kesiminin neden yoksul olarak kaldığını açıklar gibi göründüğünden kapitalist demokrasinin ideolojik olarak zorunlu (ya da en azından yararlı) bir yardımcısıydı. Burjuva sosyal bilimcileri bu eşitsizliğin, iktisadi süreçte yer alan halkın farklı özyapılarını yansıttığını iddia etti. Yoksul olan aşağı ve tembel, zengin olan üstün ve çalışkan. Gerçek olan yoksul ve zenginin kapitalist üretim tarzının ve dağıtımının işlevi olduğudur. Diğer bir ifadeyle ırkçılık kapitalist sistemin etkin bir biçimde işlemesine yol açan gerekçe olarak kullanıldı*". Gene bu alıntıda gördüğümüz gibi soruna politik açıdan sınıf ilişkileri bağlamında yaklaşan Leiman iktisadi olarak ırkçılığı kapitalizmin üretim ilişkilerinin devamlılığını sağlayan bir araç olarak görmektedir.

Leiman çalışmasının ikinci bölümünü istatistiksel verilerden yararlanarak, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki siyah kesimdeki gelir dağılımı, meslek seçimi, işsizlik, konut edinimi sorunlarına ayırır. Düşünür büyük ölçüde günümüze kadar olan değişimi (beyazlar-siyahlar arasında) karşılıklı olarak verir. Örneğin siyah ve beyazların gelirlerine bakıldığında istatistiksel verilere göre her yıl oransal olarak baktığımızda gelir boşluğunun siyahlar aleyhine iki kat açıldığını görmekteyiz. Benzer verileri diğer alanlarda da görmekteyiz. Siyahların eğitimde fırsat eşitliğini yakalayamaması bunun sonrası daha niteliksiz alanlarda çalıştırıl-

ması, benzer şekilde işsizlik oranlarının beyazlara göre iki kattan daha fazla olması göze çarpmaktadır.

Leiman çalışmasının üçüncü bölümünde, *Irkçılığın Politik İktisadının Kökten Eleştirisi* adlı bölümde ırkçılığın aldığı biçimleri okuyucuya verir. Ona göre ilki ücret ayrımcılığı yani eşit işe dengesiz ücret, ikincisi istihdamda ayrımcılık yani siyahları işe almamaktır, bu durum yukarıda söylediğimiz işsizliğin ilgili kesimde fazla olmasının nedenidir. Üçüncü olarak mesleki ayrımcılık, aşağı nitelikteki mesleklerde siyahları çalıştırmak, dördüncü olarak da niteliklerini geliştirmek için siyahlara fırsat yaratmamakta ırkçılığı kullanmaktır.

Leiman bu çalışmasında pekçok defa ırkçılığın kapitalist sistemde kök saldığını, onun varlığını ve işlerliğini bu sistem sürdükçe devam ettireceğini belirtir. Leiman ırkçılığın sürdüğü noktayı hem sektörel açıdan hem içerdeki hem de dünyadaki konjonkürel dalgalanmalar açısından değerlendirir. Leiman'a göre iktisadi açıdan belirleyici olan dönemler !920-!940 arası, 1950-1960 arası ve !970 sonrası dönemlerdir. Düşünür bu dönemlerdeki iktisadi gelişmeleri dikkate alarak ABD'de sektörelerin gelişimi içinde rekabetçi (yerel) ve tekelci (ulusal) sektörlerde ırkçılığın üretim ilişkileri içinde nasıl işlediğini okuyucuya verir. Leiman'a göre 1920-1940 yılları her iki sektörün niteliksiz işgücünü kullandığı ve ırkçılıktan ücretlerin düşürülmesinde yararlandığı dönemdir. Leiman' göre 1950-1960 yılları arasındaki dönemde rekabetçi firmalar açısından özellikle güneyde (tekstil, kerestecilik vb.) bu dönemde ırkçılık bir ücret kontol mekanizması işlevi görmeyi sürdürmektedir. Ancak Leiman aynı dönemde özellikle bilgisayar alanında tekelci sektörlerin gelişmesi ve buna bağlı olarak nitelikli emeğe gereksinimin doğmasıyla iktisadi açıdan tekelci işveren için ırkçılığın kayıp getirdiğini ileri sürerken, politik anlamda ise işçi sınıfını bölmek açısından yarar sağladığını düşünür. Ancak Leiman kendi toplumunun içinden bakan bir iktisatçı olarak tekelci firmaların bunalım dönemlerinde nitelikli işçiye ihtiyaç duyduğu için ırkçılığın iş görmediğini ileri sürmesine rağmen, toplu işten çıkarmak için kolaylık sağladığını dikkate almamaktadır. Tekelci sektörün iktisadi açıdan belli ölçüde ırkçılığı kullandığını söylese de (rekabetçi sektörden ucuz girdi sağlanması) bunu da önemsiz bulur. Yine de tekelci yapıda da ırkçılığın sürmeye devam edeceğini şu şekilde belirtir: "*Belli dönemde ırksal ayrımcılık az çok tekelci sermayenin maddi çıkarlarını sağlasın veya sağlamasın tüm sermayenin uzun dönemli politik çıkarlarına ırkçılığın sürdürülmesi hizmet eder. Amerika bağlamında ırkçılık siyasal hegemonyayı tutmanın olmazsa olmazıdır*". Leiman alıntıda görülebileceği gibi ırkçılığın kapitalizmin üretim koşullarında ortaya çıktığını ve sürdürüldüğünü söylese de değeşen üretim koşullarını dikkate alarak (tekelci sektörlerin ağırlığını arttırması) vurguyu daha çok sorunun politik yanına yapmaktadır.

1970 sonrası dönemdeki iktisadi değişiklikler ve ırkçılık arasındaki ilişkiyi anlatırken de Leiman daha çok ırkçılığın politik olarak işgördüğünü söyler. Bunun içinde Leiman tekelci kapitalist çevrelerin daha yansız bir dil kullanarak (ulusal çıkarlar, sorumlu liderlik, rasyonel ücretler vb.) kendi gerçeğini topluma bu şekilde yansıtarak sınıfsal açıdan sorunun görülmesini engellediğini düşünür. Daha çok ırkçılık Leiman tarafından çalışanların kendi sınıfsal bilinçlerinin farkına varamamasına yol açan bir olgu olarak görülmektedir. Ancak Leiman, günümüzde teknoloji ne derece gelişirse gelişsin yine de işçi kullanıldığına vurgu yapar. Ama ona göre artık ırkçılık bir anlamda çalı-

şan için kendine yabancılaşmanın sürdürülmesi yolunda iş görmektedir.

Leiman çalışmasının bir bölümünde de doğrudan ırkçılıkla ilgili olmasa da ırkçılığı da içeren ayrımcılıkla ilgili görüşlere sahip ortodoks iktisatçıları (muhafazakar ve liberal) eleştiri konusu yapar. Leiman temelde marksist ve ortodoks söylem arasındaki ayrımı çalışmasında şöyle ortaya koyar: "*Birincisi sosyal bilimlerin çeşitli alanlarındaki olağan sınırlardan geçen disiplinlerarası yaklaşım içindedir. İkincisi daha dar bir alana odaklanır. Marksist ayrıştırmaların göstergeleri güncel ve değişen toplumsal ve iktisadi güçler, sınıf bilinci, politik eylem ve organizasyondur. Ortodoks ayrıştırmalar daha statik ve bölümlere ayrılmış yaklaşımı benimser. Diyalektik çatısıyla marksist ayrıştırma ayrımcılığın dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına olanak verir*". Leiman'ın eleştirisine konu olan serbest piyasanın doğal ortamında iktisadi etkinliğin gerçekleşeceğini ileri süren Adam Smith gibi klasik ve neoklasik iktisatçıların görüşlerinden etkilenen muhafazakâr iktisatçılar (Milton Friedman, Edwin Banfield, Thomas Sowell ve Gary Becker) ve serbest piyasadan çok ülkenin temel kurumlarının etkinliğine önem veren liberallerdir (Gunnar Myrdal, John Kenneth Galbraith, Walter Heller, Lester Thurow vb.). Genelde Leiman'a göre muhafazakârların da liberallerin de konuya yaklaşımı sorunun tarihsel temellerini dışta tuttukları için yüzeyseldir. Örneğin muhafazakârlar ayrımcılığa sadece piyasanın etkin biçimde çalışmasını bozduğu için karşı çıkarlar. Temelde bu iktisatçıların soruna hatalı bakışını Leiman şu noktada belirler. Onların homojen üretim işlevli statik üretim modelleri emeğe dayanmaktaydı. Leiman'a göre bu tip modeller kusurluydu. Çünkü sanayinin değişen emek girdisi gereksinimleri büyük ölçüde siyah ve beyaz çalışanlara göre oransal emek talebiyle belirlemekteydi. Yani böylece niteliksiz işlerin yapılması gerektiğinde siyah işçilerden yararlanılabilecekti ve bu açıdan emeğin homojen olarak düşünülmesi olanaksızdı. Leiman'a göre ortodoks iktisatçılar kendi içinde tutarlı varsayımlara dayalı modeller oluştursalar da bu modeller tarihsel temelden yoksun oldukları için gerçekliği açıklamakta yetersiz kalacaklardır. Ayrıca bu iktisatçıların soruna bütünsel bakmamaları sınıf çatışmalarının oynadığı rolü de görememelerini getirmiştir.

Leiman temel olarak liberallerin ayrımcılığa yaklaşımını şu üç noktada toplar. İlki siyah topluluğun bedelini ödediği ırkçılıktan beyaz topluluğun kazanç sağlaması, ikincisi kamu destekli ırkçılığa karşı programların alt tabakanın yaşadığı sıkıntının üstesinden gelmek için gerekli olduğu, üçüncüsü kamu müdahalesinin iktisadi etkinlik düzeyinde önemli bir güç oluşturduğu ve ırksal ayrımcılığı azaltabileceğidir. Ancak Leiman temelde iki görüşün de yüzeysel bakışlarıya sorunun temelini görememesini şöyle verir: "*Ne muhafazakârlar ne liberaller kapitalizmin, ırkçılıktan önemli ölçüde iktisadi ve politik kazanç sağladığını ve bu yüzden ırkçılığın tam olarak sona erdirilmesinin kapitalist sistemin sürdürülmesiyle uyuşmayan, bir sömürü sistemi olduğunu anlamadılar*". Leiman bu iki çevrenin geliştirdikleri kuramların konuyu açıklamaktaki yetersizliklerini de benzer şekilde yorumlar.

Ortodoks iktisatçılara getirdiği eleştiride gördüğümüz gibi Leiman kapitalizm sürdükçe ırkçılığın değişen üretim ilişkileri içinde varlığını koruyacağını düşünür. Kapitalist üretim sistemi içinde Leiman'a göre belirli dönemde siyah ve beyaz çalışanlar arasındaki kutuplaşma azalsa da (1960'larda güneyde sanayileşmenin gelişmesiyle) bugün sürmektedir. Önemli olan çalı-

şan kesimin dayanışmalı bir yapı oluşturmasıdır. Leiman bu bağlamda ucuz emek gücünden ya da içerdeki vergi yükünden kurtulmak gibi üretim maliyetini düşürücü nedenlerle sanayinin gelişmekte olan ülkelere kaymasıyla sorunun uluslararası boyut kazandığına dikkati çeker. Temelde ırkçılığın ortadan kaldırılması sınıf ilişkileri bağlamında çalışan kesimin sınıf bilincine ulaşmasından sonra gerçekleşecektir. Ancak sınıfsal anlamda konunun ulusal sınırların ötesine taşınmasının sorunun çözümüne ne kazandıracağı açık değildir. Leiman'ın çalışmasında gördüğümüz temel sav 'ırk' ve sınıf arasındaki dinamik ve karmaşık ilişkinin en etkin şekilde değişen kapitalist yapının tarihsel bağlamı içinde ayrıştırılabileceğidir.

Ali Timuçin

HAMDİ BRAVA
Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi

AŞKIN KARADAYI
1936 yılında İstanbul'da doğdu. 1961 yılında Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. 1965 yılında Hacettepe Üniversitesi'nde beyin cerrahisi uzmanı, 1971 yılında Ankara Üniversitesi'nde Doçent, 1976 yılında ise Çukurova Üniversitesi'nde Profesör oldu. Amerika, San Diago ve Duke Üniversitelerinde nörofelsefe üzerinde çalıştı.

TALİP KARAKAYA
1961 yılında doğdu. Paris Sorbonne-Panthéon-1 Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1998'de felsefe doktoru unvanı aldı. Halen Süleyman Demirel Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

BENO KURYEL
1972'de İTÜ Kimya Fakültesi mezunudur. Şu anda Ege Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Kimya Mühendisliği Bölümünde, Proses ve Reaktör Tasarımı Anabilim Dalı başkanıdır. Araştırma alanları, matematik modelleme-proses tasarımı, uygulamalı matematik ve bilim felsefesidir.

ADNAN ÖMERUSTAOĞLU
1962 yılında Ordu'da doğdu. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Halen aynı üniversitenin Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı'nda yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

ÖZGÜL SAKİ
1967 tarihinde Zonguldak'ın Çaycuma ilçesinde doğdu. 1990 yılında O.D.T.Ü. Fen Bilimleri Eğitimi Fizik bölümünü bitirdi. Halen Kadıköy Anadolu Lisesi'nde Fizik öğretmeni olarak görev yapmakta. Aynı zamanda Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans öğrencisi.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Kocaeli Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

ALİ TİMUÇİN
1971 yılında doğdu. Uludağ Üniversitesi İktisat Fakültesinden mezun oldu. Kocaeli Üniversitesi Felsefe bölümünde mastır yapmaktadır. Halen aynı bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

FATİH YAŞLI
1979 doğumlu. 2001 Yılında Gazi Üniversitesi'nden lisans derecesini aldıktan sonra, aynı yıl Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde siyaset bilimi yüksek lisansına başladı. Ve halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmakta.

Onceki sayıların içeriği

22: günümüzde savaş

Sinan Özbek: Hüseyin Batuhan'ın ardından •***Afşar Timuçin:*** *Savaş nedir* •***Uluğ Nutku:*** Yeni yüzyılın çehresinin ilk çizgileri •***Aşkın Karadayı:*** Savaş ve felsefe • ***Fatih Yaşlı:*** Kural haline gelen istisna • ***Çetin Veysal:*** Çağımızın bazı düşünürlerinin savaş hakkında düşünceleri ve günümüz savaşlarının nitelikleri • ***Tohmas Mann:*** Kültür ve sosyalizm • ***Metin Toprak:*** Thomas Mann ve politika • ***Mehmet Ergin:*** Tümevarım üzerine bir 19. yüzyıl tartışması • ***Enver Orman:*** Korku ve kaygıyı kavramak • ***Metin Coşar:*** Levinas'ın etiğinde 'başka' kavramları ve dolayımları • ***Leylâ Hafızoğlu:*** Tzvetan Todorov'un insan anlayışında birlikte yaşamak • ***Adviye Erbay:*** Yapısalcılık ve yapısöküm • ***Kazım Kütük:*** 'Baba,' aile ve devlet • ***Sedat Yazıcı:*** Ussal açıklama nedensel açıklama mıdır

21: egemenlik sorunu

wolfgang f. haug: Hegemonyal tek taraflılık • ***uluğ nutku:*** 'Haddini bil' buyruğunun egemenliğine karşı felsefenin 'kendini bil' çağrısı • ***abdullah kaygı:*** Kimlik ve ulus, egemenlik ve insan hakları • ***çetin veysal:*** Max Horkheimer'de egemenlik sorununun değerlendirmesi • ***frigga haug:*** Eleştirel teori ve pratik için cinsiyetlerarası ilişkinin anlamı • ***onur bilge kula:*** Gottfried wilhelm leibniz1: türk ve islam imgesi • ***samet bağçe:*** Russel'ın kant eleştirisi üzerine • ***melih başaran:*** Uluslararası toplumun delirium'u • ***örsan k. öymen:*** Varoluşun temeli olarak skeptisizm Epistemik Skeptisizm ile Varoluşçuluk Arasında Bir Sentez Kurma Denemesi • ***lokman çilingir:*** Kant'ta mutluluk-ahlaklılık ilişkisi • ***metin coşar:*** Albert camus felsefesinde saçma ve başkaldırı kavramları ile humanita anlayışı • ***süreyya su:*** Aydınlanma felsefesi ve klasik müzik • ***yücel dursun:*** Bir içinde ikinin hareketi: hegel'in diyalektiği • ***kazım kütük:*** Uluğ nutku'nun marx'ın altıncı "ad feuerbach" tezinin yorumundaki temel yanılgısı

20: korkunun felsefesi

frigga haug : Öbür kaygı, bir duygunun cinsiyeti üzerine • ***afşar timuçin:*** Korkunun felsefesi • ***çetin veysal:*** Korku üzerine • ***yavuz kılıç:*** Hobbes'un devlet görüşünde korkunun rolü • ***onur bilge kula:*** Nietzsche'de avrupa-asya kavramları ve islam imgesi • ***kurtuluş dinçer:*** Tarihe bakmanın yolları • ***abdullah kaygı:*** Sanat ve özgöndergelilik • ***hülya yetişken:*** Küçük prens ve insan için üç farklı yaşama tarzı • ***kamuran gödelek:*** Özerkleşme ve özgürleşme öznesi olarak kadın • ***meriç bilgiç:*** Varolmamışlık şüphesi • ***sinan özbek:*** Ad nutku... • ***zehra gül erdoğan:*** Heidegger'in ekstatik zaman yorumu • ***kubilay aysevener:*** Tarih ve bilimsel belirlenimcilik ***süreyya su*** • Kaçış çizgilerinden yapılan harita ***sema ülper*** Kötülük proplemi ve tanrı kavramı • ***ismail kaplan:*** Küreselleşen dünyada eğitim sistemimiz • ***friedrich nietzsche:*** Felsefede akıl

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
sorumluluk
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
1 Eylül 2004

ISBN 975-286-091-5